प्रज्ञा

त्रैमासिक पत्रिका

वर्ष ८ अङ्क ३

३३

"प्रज्ञा"

त्रैमासिक पत्रिका

माघ, फागुन, चैत्र

★

वर्ष –९ अङ्क – ३

पूर्णाङ्क – ३३

२०३७

प्रधान सम्पादक

प्रा० ढुण्डिराज भण्डारी

★

सम्पादक-मण्डल

- भूपि शेरचन
- बालकृष्ण पोखरेल
- डा० तीर्थबहादुर श्रेष्ठ
- नयराज पन्त

★ ★

प्रकाशक

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

कमलादी, काठमाडौं

वार्षिक मूल्य रू. १५।

एक प्रतिको मूल्य रू. ४।५०

यस अंकमा

विषय	लेखक	पृष्ठ-संख्या
लेख		
श्री ५ महेन्द्र-नेपालमा सामाजिक क्रान्ति	– सूर्यविक्रम ज्ञवाली	१
'शिरीषको फूल' एक परीक्षण	– जगन्नाथशर्मा त्रिपाठी	१५
सुदूर पश्चिमाञ्चल कैलाली जिल्लामा बस्ने थारू जीवनको एक झलक र वैवाहिक परम्परा (क)	– तारामान सिंह स्वार	५२
थारू जातिको सामाजिक जीवन :-विवाह:- (ख)	– " "	६१
श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको तैलचित्र क्यानभासमा आकृति	– अमर चित्रकार	६९
वार्ता–		
हाम्रो भनाइ–		

(प्रकाशित रचनामा अभिव्यक्त विचारहरू लेखकका आफ्ना निजी हुन्)

श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्र वीर विक्रम शाहदेव
संरक्षक
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

श्री ५ महेन्द्र-नेपालमा सामाजिक क्रान्ति

– सूर्यबिक्रम ज्ञवाली

श्री ५ महेन्द्रको जन्म ज्येष्ठ ३०, १९७७ तदनुसार ११ जुन १९२० का दिन भयेको हो। प्रथम बिश्वमहायुद्धको शेष भयेपछि जन्म ग्रहण गर्ने श्री ५ महेन्द्रको शाह राजपरिवारमा चलेका प्रथाबमोजिम दरबारमा नै शिक्षाको प्रबन्ध भयेको थियो। राणाशासन पूर्ण शक्तिमा भयेका समयमा उनीहरूले नै शिक्षा दिन रोजेका शिक्षकहरूबाट ज्ञानवर्धक शिक्षा वा प्रजातान्त्रिक विचार पुष्ट पार्ने शिक्षा प्राप्त गर्नु प्राय: असम्भव थियो। यताबाट कुन प्रकारको शिक्षा श्री ५ महेन्द्रलाई प्राप्त भयो होला तथा तेसको कस्तो प्रभाव मौसूफका हृदयमा पर्ला भन्ने आशा गरियेको हुँदो हो सो कुराको अनुमान गर्नु गाह्रो छैन। तर यसको विपरीत श्री ५ महेन्द्रको राणा शासनसित बिरोध गर्ने चरित्र विकसित भयेको हामी देख्छौं। ठूलो प्रलोभनद्वारा पनि यो बिरोध समर्थनमा परिवर्तन हुन नसकेको कुरा हामीलाई थाहा छ। प्रजापरिषद्को आन्दोलनपछि राष्ट्रपिता श्री ५ त्रिभुवन तेसमा सम्मिलित भएको शङ्का गरी राष्ट्रपितालाई शासनबाट पन्छाउने यौटा उपायको राणा-शासनद्वारा विचार गरियेको थियो। मौसूफका पुत्र श्री ५ युवराजाधिराज महेन्द्रलाई नेपालको अधिपतिको आसनमा विराजमान गराउने त्यो षड्यन्त्रको अभिप्राय थियो। त्यो बेलाको राणाशासनले श्री ५ महेन्द्र यस्तो प्रलोभनमा भुल्ने जो विचार गर्‍यो तेसले त्यो शासन थोत्रो भयेर मकाइसकेको कुरा प्रमाणित हुन्छ। आधुनिक संसार तथा तेसका गतिविधिको आफ्नै परिश्रमले परिचय

प्राप्त गर्ने श्री ५ महेन्द्रले त्यो प्रस्तावलाई ठाडै अस्वीकार गरेका कुराको मर्म बुझी सोहीअनुसार राणाशासनले आफ्नो विचार तथा कार्यको समुचित संशोधन गर्दै जानुपर्ने थियो तर त्यो शासन मैले माथि भने झैं यस्ता स्थितिमा गर्नपर्ने विचार गर्न नसक्ने अवस्थामा पुगिसकेको हुनाले श्री ५ तथा प्रधान-मन्त्रीका सम्बन्धको हावा कुन दिशातिर बगिरहेको थियो वा श्री ५ युवराजाधिराजका अस्वीकृतिले के इङ्गित गर्थ्यो त्यो बुझ्ने सामर्थ्य नभयेको स्पष्ट बुझिन्छ ।

यसका केहीपछि राणाशासनको निर्मम दमनको वास्ता नगरेर प्रजातान्त्रिक अधिकार प्राप्त गर्न अधिराज्यका विविध स्थानमा प्रजा छट-पटाउन लागेको देखेर राष्ट्रपिता श्री ५ त्रिभुवनद्वारा तेसलाई सोझै आफ्नो नेतृत्व प्रदान गर्ने मार्ग अवलम्बन नगरी आफ्ना सम्पूर्ण परिवारसहित काठमाडौंस्थित भारतीय राजदूतावासमा जो प्रवेश गरिबक्सियो तेताबाट बुझ्नु पर्ने कुरा बुझी राणाशासन चतुर तथा स्वामीभक्त भयेको भये तेसले राष्ट्रपिताका सम्मुख आत्मसमर्पण गर्नुपर्ने थियो तर तेसो नगरी राणाशासन छलछाम गरी राष्ट्रपिताको नेपाल अधिराज्यलाई प्रजातान्त्रिक शासन प्रदान गर्ने इच्छाका विपरीत कार्य गरी तेसलाई असफल पार्ने निरर्थक प्रयास गर्न लाग्यो । यसमा उ सफल हुन नसक्ने जो स्पष्ट कुरा थियो उही भयो र राणा-शासन सदाका निम्ति नेपालमा अस्तायो ।

राष्ट्रपिताले आफ्ना हातमा राष्ट्रको शासन ग्रहण गरी प्रजाका प्रतिनिधिहरूलाई त्यो सुम्पिबक्सियो र नेपालमा प्रजातान्त्रिक शासन स्थापित भयो । श्री ५ त्रिभुवनको स्वास्थ्य राम्रो नभएको हुनाले मौसूफले लामो समयसम्म शासन चलाउने अवसर पाइबक्सियेन । आफ्ना हातमा शासन लियेका ५ वर्षमा नै मौसूफको स्वर्गवास भयो तथा यो समयमा पनि एक वर्ष जति ता मौसूफको स्वास्थ्य बिग्री चिकित्साका निम्ति मौसूफले विदेश जान पर्‍यो । लामो समयदेखि स्वार्थपूर्ण शासनले थिची राखेको देशमा यस्तो हुनुपर्छ उस्तो हुनुपर्छ भन्ने सिद्धान्त स्थिर गरेर तजबीज गर्दा गर्दै मौसूफको समय गयो तथा यस्ता स्थितिमा गर्नुपर्ने काम प्रभावकारी रीतिले हुन नसक्नु स्वाभाविक छ । राष्ट्रपिताको असामयिक स्वर्गारोहणपछि १४ मार्च १९५५ का दिन श्री ५ महेन्द्रले शासनभार ग्रहण गरिबक्सियो । यो समयमा श्री ५ महेन्द्रको उमेर ३५ बर्षको थियो । त्यो बेलादेखि २१ जनवरी १९७२ मा मौसूफको स्वर्गारोहण नभएसम्म नेपाल राष्ट्रलाई आधुनिक सभ्य राष्ट्रको रूप प्रदान गर्ने प्रयत्न मौसूफबाट निरन्तर भैरह्यो ।

श्री ५ महेन्द्रले नेपालका अधिराज्यको शासनभार ग्रहण गर्दा यसको सांस्कृतिक, शैक्षिक तथा जीवनका अरू क्षेत्रमा के स्थान थियो तेसको अलिकता विचार गर्नु उचित छ । आधुनिक संसारमा कुनै राष्ट्रको वास्तविक सांस्कृतिक स्थिति बुझ्न सबैभन्दा पहिले त्यो राष्ट्रको शैक्षिक स्थिति कस्तो छ त्यो जाँचिन्छ । यो कसी लायेर तिनताकको नेपाललाई हेर्दा हामी के चाल पाउँछौं भने श्री ५ महेन्द्रले अधिराज्यको उत्तरदायित्व आफूले वहन गरेका समयतिर नेपालमा साक्षरता जनसंख्याको सैकडा दुई थियो भन्ने अनुमान नेपालको वास्तविक स्थितिका ज्ञाता तथा शिक्षाक्षेत्रका अनुभवी विद्वान्हरूद्वारा गरियेको छ । मुख्यतः ब्राह्मणवर्गलाई प्रदान गरिने संस्कृत-शिक्षाको प्रचार पनि त्यो वर्गको माथिल्लो श्रेणीका अल्पसंख्यक मानिसमा मात्र भयेको बुझिन्छ । आधुनिक शिक्षा प्रदान गर्ने त्रिभुवन विश्वविद्यालयको १९५९ ई० मा स्थापना नभएसम्म अधिराज्यभरिमा उच्च शिक्षा प्रदान गर्ने केवल यौटा कालेज थियो तथा यस्ता स्थितिमा उच्च आधुनिक शिक्षा प्राप्त गर्ने मानिसको कति संख्या हुँदो हो तेसको सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ ।

शिक्षामा विकास गर्न नसक्ने राष्ट्र जीवनका अरू क्षेत्र अर्थात् आर्थिक, सामाजिक आदि क्षेत्रमा पनि तदनुरूप पछौटे हुनु स्वाभाविक छ । राज्यभरिमा केवल यौटा बैंक भयेका कुराबाट राष्ट्रको वित्तीय स्थितिको सहजै कल्पना गर्न सकिन्छ । कल कारखानाको ठूलो अभाव थियो तथा पुराना ढाँचाका पहिल्यैदेखि चलिआयेका हातका भरमा आधारित उद्योग धन्धासम्म यो परिमित थियो । साहित्यका क्षेत्रमा दुई चार जना प्रतिभावान् साहित्यकारका कृतिबाहेक जनताको प्रतिनिधित्व गर्ने लोकहितकारी साहित्यको नितान्त अभाव थियो । अविकसित साहित्य भयेका राष्ट्रमा राष्ट्रियताको स्थिति निकै क्षीण हुनु स्वाभाविक छ । स्वनामधन्य पृथ्वीनारायण शाहद्वारा स्थापित तथा पछि केही कालसम्म विकसित गरियेको एकीकरणद्वारा प्रदत्त राष्ट्रियतालाई बलियो, सर्वव्यापी, दिगो पार्ने अरू अनेक साधनको नितान्त अभाव थियो । पुरानो मुलुकी ऐनले प्रदान गरेको एकीकरणलाई वर्ग-विशेषका विविध ऐनद्वारा धमिल्याइयेको थियो औ तेसले राष्ट्रियतालाई झन् बलियो हुन दियेको थियेन । नेपाल नाम नै काठमाडौं उपत्यकाका निम्ति विशेषतः प्रयोग गरिन्थ्यो तथा राज्यका विविध भागलाई बुझाउनु पर्दा तराई, पहाड, मगरात, लिंबुआन इत्यादि शब्दको प्रयोग हुन्थ्यो । राष्ट्रियतालाई बलियो पार्ने साधनहरूको नितान्त अभाव थियो । सबैभन्दा ठूलो कुरा यसको मूल आधार समानता नै थियेन भने पनि हुन्छ । सिद्धान्ततः केही समानता देखिये तापनि व्यवहारमा

तेसको नितान्त अभाव थियो। राष्ट्रलाई एक सूत्रमा बाँध्ने भाषा ता केही अंशमा थियो तर भाषारूपी सूत्रलाई बलियो पार्ने साहित्यको ठूलो अभाव थियो। लोक-साहित्य, लोक-नृत्य आदि राष्ट्रियतालाई बलियो पार्ने कुरा साना साना वर्गमा मात्र परिमित थिये। समस्त राष्ट्र वा राष्ट्रका सामन्त वर्गको तिनीसित वास्ता थियेन। सामन्तवर्गको अभिरुचि सबै क्षेत्रमा विदेशी व्यवहारतिर ढल्केको थियो। यो वर्गले नेपाली भाषा साधारण गृहस्थीका व्यवहारमा प्रयोग गरे तापनि यो भाषाका सम्बन्धमा उस्तो विचार उपेक्षाको थियो। ज्ञानका निम्ति अंग्रेजी भाषाको ज्ञान उसका दृष्टिमा नितान्त आवश्यक थियो। नेपाली भाषाको उन्नति उसका दृष्टिमा आवश्यक थियेन किनभने नेपाली भाषाको उपयोग घरबास्ताका कामको निम्ति मात्र थियो।

आधुनिक दृष्टिले यस्तो अन्धकारनिमग्न देशका शासनभार श्री ५ महेन्द्रका बलिया काँधमा १९५५ ई. मा राष्ट्रपिता श्री ५ त्रिभुवनको स्वर्गारोहणपछि पर्‍यो। यो कहाली लाग्दो स्थिति देख्दै अरू साधारण मान्छे भयेका भये तर्सेर पछि सर्ने थिये। तर श्री ५ महेन्द्रको हृदय अत्यन्त बलियो हुनाले समस्याको जटिलता तथा गहनताले किञ्चित् विचलित नभै मौसूफले त्योसँग मुकाबिला गरिबक्सियो। जुन योग्यतापूर्वक यो काम मौसूफले गरिबक्सियो तेसले गर्दा सम्पूर्ण सभ्य संसारमा मौसूफका कार्यको ठूलो प्रशंसा भयो। मौसूफका कार्यको नै परिणाम हो आज हामी नेपाली पनि आधुनिक जीवन स्वतन्त्रता पूर्वक व्यतीत गर्न पाइरहेका छौं। तेत्ति मात्र होइन नेपालको नाम संसारका मानचित्रमा स्पष्ट रूपले देखिने जो आजको स्थिति छ त्यो मौसूफका कार्यको नै परिणाम हो। मौसूफको राजनीतिक वा कूटनीतिपूर्ण कार्यद्वारा यो सफलता प्राप्त भयेको हो भन्ने विचार भयेका मानिसलाई म के भन्छु भने राजनीतिक कार्यको सफलता सामाजिक कार्यका सफलतामा निर्भर गर्छ। जुन राष्ट्र स्वदेशभित्र जति विकासको कार्य गरी देशलाई विकसित गराउन सक्छ उति त्यो राष्ट्र आफ्ना बाह्य राजनीतिमा सफल हुन्छ। राष्ट्रको वास्तविक शक्ति नै विकसित राष्ट्रिय स्थितिमा निर्भर गर्छ।

सबैभन्दा पहिले पूर्व मेची तथा पश्चिम महाकाली सीमा भयेको नेपाल अधिराज्यका प्रजालाई उनीहरूको राष्ट्रका सबै क्षेत्रमा समान अधिकार भयेको कुरामा विश्वस्त पार्नु आवश्यक थियो। तेसका निम्ति श्री ५ महेन्द्रले पहिलेदेखि चलिआयेको हाम्रो मुलकी ऐनमा समानताका सिद्धान्तबमोजिम ठूलो संशोधन गरिबक्सियो। वर्ण, जात, लिङ्गका आधारमा समाजमा जो असमानता थियो तेसलाई निर्मूल पारी सबै नेपालीको समान अधिकार भयेको

कुरा हाम्रो ऐनले स्वीकार ग-यो। यो स्वीकृतिले हाम्रो विवाह, अंश-बन्डा आदि अनेक व्यवहारमा जहाँ असमानताको प्राधान्य थियो तेसका सट्टा समानताको सिद्धान्त स्वीकार गरियो। यो स्वीकृतिद्वारा अनेक प्रकारका सामाजिक सुधार सहजै स्वीकृत भये औ नेपाली राष्ट्रले संसारका अरू अनेक सभ्य राष्ट्रसित अनायास समानता प्राप्त ग-यो औ यसले राष्ट्रलाई निकै सुदृढ तुल्यायो।

शिक्षाको अभाव ता समसामयिक नेपालका प्राय: सबैले अनुभव गरेका थिये र समस्त देशमा प्राथमिक तथा माध्यमिक शिक्षा प्रदान गर्नका निम्ति समुचित रूपले पाठशाला स्थापित गर्ने कुरामा प्राय: नेपाली जनता उत्सुक थियो। यसको परिणामस्वरूप मानिसले भिन्न भिन्न प्रकारका पाठशाला आफ्ना-आफ्ना ठाउँमा स्थापित गर्न थाले। जनताले पाठशाला आफ्नै प्रयासले स्थापित गर्ने चलन केही अघिदेखि नै चलेको भए तापनि श्री ५ महेन्द्रबाट यसले यथेष्ट समर्थन पायो। देशका धेरै ठाउँमा पाठशालाहरू स्थापित गरिये। राष्ट्रपिता श्री ५ त्रिभुवनका स्मृतिमा मौसूफका नामबाट त्रिभुवन विश्वविद्यालय स्थापित गर्ने कुरामा श्री ५ महेन्द्रको स्वीकृति मात्र थियेन किन्तु मौसूफबाट तेसको चांसलरको पद पनि ग्रहण गरि बक्सियो। स्थापित भयेको समयदेखि त्यो विश्वविद्यालय प्रशंसनीय रीतिले उन्नति गर्दैछ औ आफ्नो कार्यक्षेत्र यथाशक्य विस्तार गर्दैछ। त्रिभुवन विश्वविद्यालयमा नेपाली साहित्य, इतिहास, संस्कृति इत्यादि विविध विषयमा जो कार्य भयेको छ त्यो प्रशंसनीय छ। नेपाली भाषाद्वारा उच्चशिक्षा प्रदान गर्ने, नेपाली साहित्यको उच्चतम शिक्षा दिने तथा त्योसित सम्बद्ध अनुसन्धानात्मक कार्यको जो थालनी गरियेको छ त्यो विश्वविद्यालयका विविध विषयका स्नातकहरूद्वारा देशका निवासीहरूका निम्ति जो अनेक कल्याणकारी कार्य सम्पन्न हुँदै छन् तिनको विचार गर्दा यस सम्बन्धमा श्री ५ महेन्द्रले प्रदर्शित गरेको दूरदर्शिता तथा मौसूफको विद्याप्रेम अत्यन्त प्रशंसनीय भयेको कुरा विदित हुन्छ। अधिराज्यका विभिन्न ठाउँमा स्थापित क्याम्पसद्वारा ज्ञानको आलोक नेपालका कुना कुनामा पुगेको देख्दा ई क्याम्पस स्थापनाअघिको अन्धकारपूर्ण स्थितिको सम्झना हुन्छ। प्राथमिक पाठशाला अधिकाधिक स्थापना गर्ने जो नीति अवलम्बन गरिएको छ तेसले गर्दा श्री ५ महेन्द्रले शासन आरम्भ गर्दाको सैकडा दुई साक्षरता क्रमश: निकै बढ्दै गयेको कुरा थाह पाइएको छ। यसै गरी माध्यमिक शिक्षा पनि बढ्दै छ तथा यो शिक्षा प्राप्त हाम्रा नवयुवकहरू अनेक प्रकारका प्राविधिक कार्यमा शिक्षा प्राप्त गरी देशको उन्नति गर्ने कार्यमा लागेको कुरा बडो आशाजनक छ। यसरी जुन नेपालमा केही मानिसले

प्राप्त संस्कृत शिक्षाबाहेक कुनै अरू प्रकारको शिक्षा दिने व्यवस्था थियेन आज सोही नेपालमा अनेक प्रकारका शिक्षा दिने जो व्यवस्था भयेको छ तेसको थालनी तथा केही अंशमा प्रसार श्री ५ महेन्द्रबाट भयेको कुरा बडो गौरवपूर्ण छ ।

उच्च शिक्षाप्राप्त तथा विविध वैज्ञानिक क्षेत्रमा विशेषज्ञको काम गर्न सक्ने व्यक्तिको आवश्यकता पूर्ति गर्न कोलंबो योजनामा श्री ५ महेन्द्रले नेपाललाई प्रवेश गराइबक्सेको हुनाले आज हाम्रो देशमा उच्च तहका डाक्टर, इंजिनियर इत्यादिको समूह पनि आशाप्रद रीतिले बढ्दै छ ।

शिक्षालाई सुलभ तथा प्रभावकारी तुल्याउन मातृभाषाका माध्यमबाट शिक्षा दिने व्यवस्था हुनु पर्छ । तेसका निम्ति विविध विषयका पाठ्यपुस्तकहरूको आवश्यकता हुन्छ । यो आवश्यकताको पूर्तिका निमित्त प्राथमिक तथा माध्यमिक श्रेणीका लागि चाहिने पाठ्यपुस्तकको निर्माण अनुभवी शिक्षकहरूद्वारा गराइयेको छ । यसै गरी उच्च शिक्षाका निमित्त चाहिने पाठ्यपुस्तकको निर्माण तथा प्रकाशन पनि आवश्यक प्रतीत भै तिनको लेखन तथा प्रकाशनको पनि समुचित प्रबन्ध गरियेको छ । पाठ्यपुस्तक ता प्रायः विविध तहका पाठशालामा मात्र उपयोग गरिने हुनाले सर्वसाधारणका निमित्त चाहिने ज्ञानवर्धक साहित्यको आवश्यकता तिनले पूर्ति गर्दैनन् । त्यो साहित्य जति विकसित तथा विविधताले युक्त भयो उति जन चेतनाको विकास हुन्छ । यो कुरा विचार गरी श्री ५ महेन्द्रले साहित्य, संगीत, कला, ज्ञान, विज्ञान इत्यादिको विकास तथा प्रचार गर्ने उद्देश्यले प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको स्थापना १९५७ ई० मा गरिबक्सियो तथा यसलाई समुचित मार्गमा हिंडाउन केही कालसम्म स्वयं आफू यसको कुलपति भैबक्सियो । प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले विविध विषयमा सैकडौं पुस्तक प्रकाशित गरेको छ तथा गर्दैछ । यसरी प्रज्ञा-प्रतिष्ठानद्वारा प्रकाशित पुस्तकहरू उच्च कोटीको ज्ञानको बिस्तारमा पनि यथेष्ट सहायता पुऱ्याउँदै छन् । श्री ५ महेन्द्रद्वारा गरिएको प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको स्थापना अत्यन्त दूरदर्शितापूर्ण तथा राष्ट्रिय भावले परिपूर्ण कार्य भयेको छ तथा समयमा यो कार्य अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भयेको कुरा प्रमाणित हुनेछ किनभने हाम्रो राष्ट्रको एकीकरण गर्ने कार्यमा भाषाको ठूलो स्थान छ । विकसित राष्ट्र-भाषा भएको राष्ट्र उन्नतिका शिखरमा चाँडै पुग्छ भन्ने कुरो स्वीकृत छ । यसैले राष्ट्र-भाषाको विकास राष्ट्रिय एकता औ विकासका निम्ति अत्यन्त आवश्यक कुरो प्रमाणित हुन्छ ।

राष्ट्रियतालाई बलियो पार्न राष्ट्रको प्राचीन संस्कृतिको ज्ञान नितान्त आवश्यक छ । सो ज्ञान लोक-संस्कृतिका अध्ययनद्वारा सुलभ हुन्छ ।

यो वास्तविकता श्री ५ महेन्द्रबाट पूर्णतया बुझिबक्सेको हुनाले मौसूफबाट लोक-संस्कृतिको विकासका निम्ति ठूलो चेष्टा गरिबक्सियो । मौसूफबाट लोक-संस्कृतिको अध्ययन तथा यसको प्रचारलाई आफ्नो संरक्षकत्व प्रदान गर्नुभन्दा अघि हाम्रो संस्कृतिको ज्ञान वा तेसप्रतिको प्रेम अत्यन्त दयनीय स्थितिमा पुगेको थियो । यो स्थिति अवगत गरी श्री ५ महेन्द्रले यसको विकास तथा पुन: स्थापनका निम्ति ठूलो चेष्टा गरिबक्सियो । मौसूफले लोक-संस्कृतिको अध्ययन, तथा लोक-गान तथा नृत्यको प्रचारका निम्ति आफ्नो अभिरुचि प्रकट गर्नुभन्दा अघि हाम्रो सम्भ्रान्त तथा शिक्षित वर्गको अभिरुचिलाई बिदेशी संस्कृतिले व्याप्त पारेको कुरा हामीलाई थाहा छ । उर्दू भाषा तथा बोली उर्दूका गाना तथा कत्थक-नाच नेपालीको अभिरुचिका विषय भयेका थिये तथा इनको अभिनय लोक-प्रिय भयेको थियो । यसको यौटा परिणाम के भयो भने हाम्रा लोक-गान औ नृत्य-कला निम्न श्रेणीका विधा ठानिन लागियेका थिए । सम्भ्रान्त वर्गले यसलाई ग्रामीण कला ठानेको हुनाले उसका संरक्षकत्व-को अभावमा यसको तीव्र गतिले अवनति हुँदै थियो । श्री ५ महेन्द्रले यो स्थिति मन नपराई लोक-नृत्य तथा लोक-गानलाई नवीन जीवन प्रदान गर्ने अभिप्रायले इनको गायन, प्रदर्शन आदिको प्रचार गराइबक्सियो । ठूला ठूला उत्सवका समयमा चौधै अञ्चलका लोक-गान तथा लोक-नृत्य झिकाई राजधानीमा तिनको गायन तथा प्रदर्शनको व्यवस्था मिलाई तिनलाई पुनर्जीवन प्रदान गर्ने काम गरिबक्सियो । आफ्ना बरिष्ठ उपस्थितिले पनि तिनलाई ठूलो मान तथा उत्साह प्रदान गरिबक्सियो । यो कार्य नियमित रूपले तथा चतुरता-पूर्वक सम्पादन गरियेको हुनाले केही वर्षमा नै उर्दू-गाना, कत्थक-नाच इत्यादिको जो हावा नेपालीहरूमा बगेको थियो त्यो आफैं बिलायेर गयो औ लोक-संस्कृतिको पुन: स्थापनद्वारा शहरिया मानिसका रुचिमा मात्र ठूलो परिवर्तन आयेन किन्तु यसले हाम्रो पहाड तथा तराईलाई पनि शहरमा ल्याइदियो औ पहाड, तराई तथा शहरलाई एक सूत्रमा बाँध्ने काममा यसले ठूलो कार्य गऱ्यो । यसको यो सफलता नै हाम्रो राष्ट्रियताको सुदृढीकरण हो भन्ने कुरामा केही सन्देह छैन । यसरी लोक-संस्कृतिको प्रचारले सम्पूर्ण राष्ट्रलाई यसका अस्तित्वप्रति जागरुक मात्र तुल्यायेन किन्तु रहँदा बस्ता राष्ट्रले यसलाई मन पराउने पनि भयो । यसले यसरी पायेको प्रोत्साहनद्वारा यसलाई खँदिलो, बलियोतथा लोक-प्रिय तुल्याउन ठूलो सहायता प्राप्त भयेको छ । यो परिणाम प्राप्त गर्न श्री ५ महेन्द्र-बाट जुन नजाँनिदी रीतिले यसले राजकीय संरक्षण प्राप्त गऱ्यो तेसको ठूलो प्रभाव छ भन्ने कुरा स्पष्ट छ ।

श्री ५ महेन्द्रबाट गरिबक्सेको देश-भ्रमणका विषयमा हामी सबैलाई थाहा छ। देश-भ्रमणद्वारा प्रजासित साझो सम्पर्क स्थापित हुने तथा प्रजाको अवस्था आफ्नै नेत्रले देखिने कुरा अत्यन्त मूल्यवान् छ। साथसाथै ई यात्रामा ठाउँ ठाउँका प्रजाले आफ्ना आँगनमा पदार्पण गर्ने भनेजस्ता आफ्ना प्यारा राजाका स्वागतमा गरेको व्यवस्थाअन्तर्गत लोक-गान तथा नृत्यले युक्त सांस्कृतिक कार्यक्रम उनीहरूले मौसूफलाई नजर गराउँथे औ मौसूफ पनि तिनलाई सुदामाको पत्रपुष्प ठानी प्रेमपूर्वक नजर गरिबक्सिन्थ्यो यसले गर्दा उनीहरूका मनमा आफ्नो कला-प्रवीणता तथा आफ्नो कलामा विश्वास उत्पन्न भयो। यसले गर्दा हाम्रो लोकगान तथा कलाले निकै विकास प्राप्त गरे औ तिनको प्रचार बढ्यो। आज यसैले गर्दा नेपाल तथा नेपालबाहिरका नेपालीले नेपाली संस्कृति फेरि पाये झैं भैरहेछ औ नेपाली संस्कृतिका नामले सिनेमाका गीतले प्रश्रय पाउन छोडेका छन्।

नेपाली संस्कृति तथा राष्ट्रियतासँग जोडिएर रहेको हिन्दूराज्यको कुरो छ। अब तेसको केही विचार गर्छु। पञ्चम शताब्दीअघिदेखि काठमाडौं उपत्यकामा स्थापित भयेको लिच्छवीहरूका राज्यमा हिन्दू तथा बौद्ध दुवै धर्मको प्रचार थियो। माध्यमिक कालमा पनि यो उपत्यकाको धार्मिक स्थिति प्राचीन कालको जस्तै थियो। माध्यमिक कालमा स्थापित भएका पश्चिमका अनेक राज्यमा पनि हिन्दू तथा बौद्ध दुवै धर्मको प्रचार थियो। पछि सोह्रौं शताब्दीमा गोरखामा शाहवंशको राज्य द्रव्यशाहका पराक्रमले स्थापित भयो। वहाँका विविध वर्गका निवासीहरूलाई आफूले परम्पराबाट मानी आएको धर्म तथा व्यवहार पालन गर्ने स्वतन्त्रता प्रदान उनले गरे। कालान्तरमा अठारौं शताब्दीमा यही वंशका पृथ्वीनारायण शाहले हिमालयका आश्रममा बस्ने मिल्दो भाषा तथा व्यवहार भएका मानिसद्वारा निवास गरियेको तथा उनीहरूद्वारा शासित क्षेत्रका अनेक साना साना राज्यलाई एकीकरण गर्ने अभियान चलाये उनका मृत्युपछि पनि यो अभियान चलिरह्यो र अठारौं शताब्दीमा नेपाल अधिराज्यको स्थापना भयो। उता भारतमा इस्लाम धर्मावलम्बीहरू आफ्नो शासन स्थापित गर्न समर्थ भये। सोह्रौं शताब्दीका प्रारम्भमा इस्लाम धर्म ग्रहण गर्ने मंगोल जसलाई मुगल भन्छन् भारतमा आफ्नो राज्य स्थापित गर्न समर्थ भये। मुगल साम्राज्यको अठारौं शताब्दीका आरम्भमा पतन भयो। यसका साथ साथै भारतका विविध स्थानमा हिन्दूहरूले टाउको उठाउन थाले। तर त्यो वेला अंग्रेजको आगमन यहाँ भयो तथा दुवै हिन्दू औ मुसलमानलाई

पराजित गरी भारतमा अंग्रेजी शासन स्थापित भयो । अठारौं शताब्दीमा पृथ्वीनारायण शाहका दूरदर्शिताले गर्दा नेपालमा नेपालीहरूको एक मात्र स्वतन्त्र हिन्दू राज्य नडगी कायम नै रह्यो । यसअघि तराई तथा पहाडमा ठूलो राज्य कायम गर्ने सेन राजाहरूले आफ्ना समयमा आफू एक मात्र स्वतन्त्र हिन्दू राजा भएका कुरा बुझाउन हिन्दूपतिको उपाधि ग्रहण गरेका थिये ।

पृथ्वीनारायण शाहद्वारा सेनको पहाड तथा तराईको राज्य एकीकरण गरियो । औ सेन-राज्य समाप्त भयो । हिन्दूपतिको राज्य समाप्त भयेपछि पृथ्वीनारायण शाहको नेपाल अधिराज्यको प्रादुर्भाव भयो । भारतमा अंग्रेजी राज्य स्थापित भएको औ वहाँ हिन्दूको स्वतन्त्र राज्य-नरहेको कुरा पृथ्वीनारायण शाहले अनुभव गरेका थिये र उनले आफ्नो राज्य-लाई 'असिल हिन्दुस्ताना' भनेको हो भन्ने अनुमान छ । तेसको अर्थ विचार गरी हेर्दा हिन्दूराज्य नै भयेको प्रतीत हुन्छ । नेपाल स्वतन्त्र हिन्दूराज्य भयेको कुरा भारत स्वतन्त्र नभयेसम्म भारतमा पनि हिन्दूहरूका विचारमा धेरै अंशमा विद्यमान थियो र भारतका हिन्दूहरू नेपाललाई गौरवका दृष्टिले हेर्थे । अद्यावधि त्यो भाव कुनै न कुनै रूपमा भारतका हिन्दूहरूमा विद्यमान छ । श्री ५ महेन्द्रलाई हिन्दूराज्यको विचारमाथि विश्वास थियो र मौसूफले १९६१ ई. मा प्रदान गरेको संविधानमा नेपाल हिन्दूराज्य हो भनी घोषित गरिबक्सियो । यो घोषणामा पछिल्तिर दुई तीन सय वर्षको हाम्रो इतिहास लुकेको हुनाले नेपालीहरूका हृदयमा यसले ठूलो गौरव प्राप्त गऱ्यो ।

हाम्रो संविधानमा नेपाललाई हिन्दूराज्य घोषणा गरियेको हुनाले कसै कसैले अज्ञानवश नेपालको धार्मिक नीति पक्षपातपूर्ण भयो भनेर भन्न सक्छ । तर परम्परादेखि कुलमा चलिआयेको धर्म प्रजालाई मान्न दिने शाह-वंशका राजाहरूको नीति थियो औ सो हाम्रो संविधानको स्वीकृत नीति भयेको छ । तेसैले नेपालको धार्मिक नीति पक्षपातपूर्ण भो भन्ने विचार सर्वथा युक्ति-संगत छैन । यसरी श्री ५ महेन्द्रले बडो बुद्धिमानीपूर्वक हिन्दूराज्यको विचार-सित धार्मिक स्वतन्त्रता प्रदान गरिबक्सियो । आफ्ना कुलमा चलिआयेको धर्म मान्ने स्वतन्त्रता प्रदान गरियेको हुनाले हामीकहाँ हिन्दू शब्दको अर्थ प्रायः धार्मिक सङ्कोचरहित छ । हामी सबै नेपालीहरूलाई आफ्ना अर्थको विशिष्टताले गर्दा यो हामीलाई राष्ट्रियताको यौटै सूत्रमा बाँध्न समर्थ भयेको छ । श्री ५ महेन्द्रको यो विचार तथा कार्यले मौसूफका दूरदर्शिताको परिचय मात्र पाइँदैन किन्तु आफ्ना यो कार्यले नेपालको आधुनिक इतिहासमा मौसूफको नाम अमर भयेको छ । यसरी मौसूफले यौटा लामो औ गौरवपूर्ण इतिहासलाई नेपालको

परम्परामा गाभिबक्सेको छ ।

कुनै राष्ट्रले प्रजातान्त्रिक पथमा सफलतापूर्वक हिँड्न सकून् शिक्षा तथा आर्थिक उन्नतिको नितान्त आवश्यकता भयेको कुरो सर्वस्वीकृत छ । तेसैले श्री ५ महेन्द्रले शिक्षाका क्षेत्रमा यथेष्ट कार्य गरिबक्सेको हो । यसैगरी नेपालको आर्थिक स्थिति बलियो पार्न श्री ५ महेन्द्रबाट अनेक कार्य भयेका छन् । नेपाल कृषिप्रधान देश भयेको हुनाले नेपालको आर्थिक उन्नति कृषिका उन्नतिमा निर्भर गर्छ । त्यसैले श्री ५ महेन्द्रबाट भूमिसुधारका अनेक उपाय अवलम्बन गरिबक्सियो । सिंचाईको व्यवस्थाका साथसाथै उर्वरक वितरण इत्यादि अनेक व्यवस्था गरिये । जमीनमाथि केही अधिकार नभयेको मोहीको जमीनको उब्जा बढाउने कुरामा विशेष चाख नहुने बुझेर मोहीलाई उनले जोतेको भूमिमाथि एक चौथाई अधिकार बक्सियो । यसले गर्दा जमीनका उन्नतिमा मोहीको अभिरुचि बढ्न गै उसले उब्जा बढाउने कार्यमा बढी अभिरुचि लिनु स्वाभाविक छ ।

त्रिभुवन राजपथबाहेक अर्को आधुनिक मार्ग नभयेको हाम्रो देशमा एक ठाउँबाट अर्को ठाउँ जान पर्दा विदेशबाट यात्रा गर्न पर्ने जो बाध्यता थियो सो श्री ५ महेन्द्रको पूर्व-पश्चिम राजमार्गको विचार तथा मित्र राष्ट्रहरूका सहयोगले निर्माण भैसक्नलागेको त्यो राजमार्गद्वारा प्रायः निवारण हुन लागेको छ । पूर्वपश्चिम राजमार्गबाहेक अरू पनि राजमार्गका निर्माणद्वारा देशका अनेक भाग जो यातायातका सुगम साधनका अभावले पिछडियेका अवस्थामा थिये ती शनैः शनैः अघि बढ्दै छन् औ यसले हाम्रो राष्ट्रिय पूर्णता प्राप्त गर्दछ ।

राणाशासनले देशका झ्याल-ढोका थुनेर आफू भित्र बस्ने नीति अवलम्बन गरेको थियो । यो नीतिले कुनै दृष्टिले पनि देशको कल्याण हुन नदियेको हुनाले यहाँ प्रजातन्त्र स्थापना भये पछि देशका झ्याल-ढोका उघारियो र वाह्य संसारका ज्ञानको प्रकाश हाम्रा देशमा पस्न पायो । आधुनिक समयमा विदेशी यात्रीहरूद्वारा अनेक देशले ठूलो ज्ञान-प्राप्त गरेको कुरा सर्वविदित छ । प्रकृतिले अत्यन्त चित्ताकर्षक सुन्दरता प्रदान गरेको हाम्रो देशमा विदेशीहरू हजारौंका संख्यामा आउने सम्भावना देखी विदेशी यात्रीहरूलाई यहाँ आउन आकर्षित गर्न अनेक प्रकारका उपाय अवलम्बन गर्न पर्ने आवश्यकता थियो । यसका निम्ति ठूला ठूला होटलका निर्माण आवश्यक थियो । यो कार्यका निम्ति व्यापारीहरूलाई सरकारी बैंकद्वारा ऋण उपलब्ध गराउने प्रबन्ध गरियो औ अनेक आधुनिक विश्रामगृह ठाउँ-ठाउँमा निर्माण गरिये । बस्ने तथा अरू

प्रकारका सुविस्ताको व्यवस्था भयेपछि हजारौं विदेशी यात्री वर्षेनी नेपालमा आउन लागेका तथा तिनका आगमनले देशलाई ठूलो लाभ भयेको छ । थरी थरीका उद्योगहरू विशेषतः कुटीर उद्योगले ठूलो प्रोत्साहन प्राप्त गरिरहेछन् ।

बैंकले होटल-भवन-निर्माणका निम्ति सुगम ब्याजमा ऋण दिने जो ऋण माथि भनियो तेसको वर्तमान नेपालमा ठूलो स्थान भयेको छ। विविध बैंक वा व्यापार तथा उद्योग-धन्धा प्रवर्धन गर्ने संस्थाले व्यापार वा उद्योग गर्न खोज्ने व्यक्तिलाई सुगमतापूर्वक ऋण प्रदान गर्ने व्यवस्था जो श्री ५ महेन्द्रद्वारा देशमा स्थापित गरिबक्सियो तेसले गर्दा अनेक प्रकारका उद्योग, व्यापार कृषि इत्यादिलाई ठूलो सघाउ पुरयायेको छ तथा अनेक लाभदायक कार्य बिस्तार-बिस्तार हुँदै छन् । यो उपायले व्यवसायको बृद्धिमा ठूलो सहायता पुरयायेको छ तथा भविष्यमा उद्योग-धन्धा, व्यापार कृषिलाई आफ्नै खुट्टामा उभिने यसले गराउला भन्ने आशा छ । श्री ५ महेन्द्रको यस्तो उदार नीतिले गर्दा देशमा आर्थिक अभिबृद्धिका बातावरणको निर्माण हुँदैछ तथा केही कालमा यसले देशको आर्थिक अवस्थामा ठूलो परिवर्तन ल्याउला भन्ने विश्वास भयेको छ ।

श्री ५ महेन्द्रले आफ्नै परिश्रमद्वारा आधुनिक संसारको ज्ञान प्राप्त गरेको हुनाले मौसूफको ज्ञान मार्मिक तथा उपयुक्त हुनु स्वाभाविक छ । मौसूफ अनेक कलामा निष्णात होइबक्सिन्थ्यो । मौसूफको संगीत आदि कलाको ज्ञान अत्यन्त गम्भीर थियो । मौसूफका विचारमा उच्च प्रकारको संगीतका ज्ञानको हाम्रो समाजमा ठूलो अभाव थियो। तेसैले नेपालीहरूले मध्यम प्रकारको संगीत अभ्यास गरे तथा तेसमा योग्यता प्राप्त गरे पनि धेरै हुने थियो भन्ने मौसूफ ठानिबक्सिन्थ्यो । गत तथा तालको राम्रो ज्ञान भयेको हुनाले मौसूफ नृत्यको पनि मूल्याङ्कन गर्न समर्थ होइबक्सिन्थ्यो ।

श्री ५ महेन्द्रको साहित्यिक अभिरुचि बडो गम्भीर थियो । मौसूफ स्वयं नेपालीमा आधुनिक कविता लेखिबक्सिन्थ्यो । मौसूफको भाषा विशुद्ध नेपाली छ तथा अचेलका लेखकहरूले झैं मौसूफले संस्कृत शब्द बहुलतापूर्वक प्रयोग गर्न मन नपराएको स्पष्ट छ । मौसूफको भाषा तथा भाव नेपाली बान्कीका हुनाले मौसूफका कविताको अर्थ बुझ्न साधारण नेपाली पनि सक्छ। नारीका सौन्दर्यको वर्णन गर्दा मौसूफ साधारण नेपाली समाजको शिष्टतापूर्ण दृष्टिकोण उपस्थित गरिबक्सिन्थ्यो । उदाहरणका निम्ति मौसूफले वर्णन गरेकी नारी सौन्दर्यका केही उदाहरणको बिचार गरे मेरो भनाइ स्पष्ट हुनेछ । 'गाजलु आँखा' निधारको त्यो रातो टीका 'झल्केको नाकको फुली'

छड्के परी बसेको 'पोते' 'बाक्लीको छिनेको कम्मर' इत्यादि जो शब्द-चित्र ई वाक्यांश उपस्थित गर्छन् ती हाम्रो नेपाली जीवनका अभिन्न अङ्ग भयेका हुनाले तिनलाई बुझ्न जस्तै नपढेको नेपाली पनि सहजै सक्छ। यसै गरी मौसूफले आफ्ना कविताहरूमा भयेका वर्णनहरूको पृष्ठभूमि नेपाली पहाडी जीवनलाई तुल्यायेको हुनाले सो बुझ्न पहाडको अनुभव हुने नेपाली-लाई कत्ति पनि गाह्रो पर्दैन। सरल भाषा, नेपाली पृष्ठभूमि भनाइको नेपाली रीति, नेपाली दृश्यको बर्णन आदिद्वारा मौसूफका कविताले सरलता, हृदयग्राहकता, प्रभावित पार्ने शक्ति इत्यादि अनेक गुण प्राप्त गरेका छन्। श्री ५ महेन्द्रका कवितामा देशभक्तिको धाराको जो प्रवाह छ तथा त्यो प्रवाहले वर्णन गरेका विषयसित जो एकात्मकता प्राप्त गरेको छ तिनले गर्दा श्री ५ महेन्द्रका हृदयमा देशभक्ति चुलीसम्म विद्यमान भयेको कुरा अनुभव हुन्छ। प्रेमी तथा प्रेमिकाको भेँट हुँदा पनेराका छेउमा हुन्छ, उनीहरू कपालमा गुनकेसरी सिउँरन्छन्, उनका छातीमा पोतेको लहर हुन्छ इत्यादि प्रत्येक वाक्यांशले उपस्थित गरेका चित्रको विचार गर्दा कवितालाई नेपाली नारी, नेपाली ढाँचा, नेपाली चाला बाहेक अरू थोक मन नपरेको बुझिन्छ।

श्री ५ महेन्द्रको हृदय देशभक्त नेपालीको हृदय थियो र मौसूफले लेखेका कविता अत्यन्त प्रभावशाली तथा आधुनिक बिचारले युक्त छन्। ती प्रजातान्त्रिक विचार अर्थात् स्वतन्त्रता, समानता तथा भ्रातृत्वका भावले परिपूर्ण छन्। त्यसैले ती महत्त्वपूर्ण तथा प्रभावशाली भयेका छन्। उदाहरणार्थ—

'ज्यू धनभन्दा स्वदेश प्यारो नेपाली ठान्दछौं।
सूर्य र चन्द्र अङ्कित झंडा उचालि राख्नेछौं।'

देशभक्त नेपालीका निम्ति स्वदेशभन्दा बढी प्यारो वस्तु अर्को केही छैन किन भने यसका स्वतन्त्र अस्तित्वमा नै आफ्नो सर्वस्व तथा आफ्नो प्राण पनि त्याग गर्न सदा तत्पर भयेर नेपाली बस्छ।

नेपाली हामी सबै एकै हौं भनेर समानताको शिक्षा दिने उद्देश्यले कविको—'लाशमा तासै परोस् वा खाँडीले के फरक भो,' भन्ने उक्तिद्वारा मरेपछि सबै एकै भयेपछि जिउँदोमा मात्र भेदभाव गर्नु बुद्धिमानी होइन भनी बडो चिताकर्षक रीतिले कविले आफ्नो विचार प्रकट गरेको छ।

'गर्छिन् पुकार आमा रोई कराई जोडले।
होइन मेरो भन्छिन् सन्तान थरी थरीका।।'

प्रथम श्लोक भएको कविता ती आफ्ना ध्वनिमा अद्वितीय छ। जस्तै उदार बिचार भएको मान्छेलाई पनि यसले आफ्नो गम्भीर भित्री

अर्थले सन्तोष प्रदान गर्छ ।

यसरी विचार गर्दा श्री ५ महेन्द्रका कविताहरू देशभक्तिपूर्ण, सरल भाषाले युक्त तथा अत्यन्त उच्च कोटीका विचारले पूर्ण देखिन्छन तिनले देशप्रेमीलाई देशप्रेम, सरलता मन पराउनेलाई सरल भाषा, तथा शृङ्गार मन पराउनेलाई विशुद्ध शृङ्गारका उदाहरण प्रस्तुत गर्छन् ।

श्री ५ महेन्द्रका कृतिहरूको अध्ययनबाट पनि मौसूफका हृदयमा विद्यमान जिउँदो, बल्दो राष्ट्रियताको परिचय प्राप्त हुन्छ मौसूफको राराकी अप्सरा भन्ने यौटा कविता छ । तेसमा राराका सुन्दरताद्वारा आफू प्रभावित भै मौसूफले राराका सुन्दरताको वर्णन गरेको छ । यस्तो राम्रो वस्तुले स्वर्गबाट देवताको श्रापले झर्न पर्‍यो होला भन्ने कवि विचार गर्छन् । तल झरे पनि यसले आफू बस्ने ठाउँ नेपाल अधिराज्य नै किन छान्यो त भन्दा कविको भनाइ छ–

'स्वर्ग नै ठान्यौ तिमीले झुक्केर,
आई अनि बस्यौ यस पृथ्वीमा
एशियाको धुकधुकीमा
रारामा, नेपालमा,
नेपालीको यो प्यारो देशमा ।'

श्री ५ महेन्द्रको हृदयमा भयेको राष्ट्रियता कहिल्यै कुनै अवस्थामा पनि नेपाललाई स्वर्गभन्दा घटी कल्पना गर्न असमर्थ छ तथा नेपालमा स्थित राराको पनि सुन्दरता अद्वितीय छ । राष्ट्रियताले हामीलाई सिकाउने पाठ पनि यही हो । देशप्रेम, देशका वस्तुप्रति प्रेम, देशका मानिसप्रति प्रेम, नै राष्ट्रिय विचारको आदर्श हो । त्यो कुरा श्री ५ महेन्द्रमा, मौसूफका विचारमा तथा मौसूफका कृतिमा बडो सुन्दरतापूर्वक तथा चित्ताकर्षक रूपले विद्यमान छ । मौसूफले यसैले आफूले पायेको नेपालभन्दा धेरै विकसित नेपाल आफ्ना सुयोग्य पुत्र वर्तमान श्री ५ महाराजाधिराजलाई सुम्पेर स्वर्गारोहण गरिबक्सियो । श्री ५ महाराजाधिराज सरकारका विलक्षण नेतृत्वमा आज श्री ५ महेन्द्रले दृढतापूर्वक राखेका जगमा हामी सबै विशाल भवन निर्माण गर्ने कार्यमा लागेका छौं ।

सन्दर्भ ग्रन्थ–

1. H. M. Mahendra Bir Bikram Shah Dev–
The Citizen King of Nepal
–Nepal Trading Corp. New Delhi

2. Gurkha
-Sir Francis Tuker– 1957, London

३. महेन्द स्मृति ग्रन्थ– ने० रा० प्र० प्र० ।

४. श्री ५ त्रिभुवन स्मृति ग्रन्थ–

५. दस वर्षको सिंहावलोकन
–सूर्यविक्रम ज्ञवाली
'प्रज्ञा' वर्ष १, अंक ३ ।

(महेन्द्र-स्मृति प्रवचन कार्यक्रमअन्तगंत भू० पू० कुलपति तथा आजीवन सदस्य, श्री सूर्यविक्रम ज्ञवालीज्यूबाट मिति : २०३७।८।२७।६मा पाठ गरिएको "श्री ५ महेन्द्र-नेपालमा सामाजिक क्रान्ति" विषयक लेख । –सं०)

'शिरीषको फूल' एक परीक्षण

—जगन्नाथशर्मा त्रिपाठी।

अत्यन्त छोटो समयमा नेपाली साहित्यमा उपन्यास विधाले गरेको प्रगति निकै प्रशंसनीय छ। दोस्रो विश्वयुद्धले विश्व-साहित्यमा एउटा नयाँ चिन्तन र नयाँ अनुभूति थपिदिएको छ र त्यसबाट नेपाली साहित्य पनि अछूतो नरहनु कुनै आश्चर्य लाग्दो कुरा होइन। यस युद्धको प्रभावलाई प्रत्यक्ष वा परोक्ष रूपमा अँगालेर लेखिएका धेरै कथा र उपन्यासहरू नेपालीमा पाइन्छन्। त्यसैका गन्धमा लटपटिएको यो 'शिरीषको फूल' नेपाली साहित्यमा अत्याधुनिक भन्न सुहाउने तथा वैचारिक, मनोवैज्ञानिक र साहित्यिक दृष्टिले उच्च कोटिको उपन्यास हो।

कुनै पनि ग्रन्थको पहिलो पाठक र समालोचक त्यही व्यक्ति हुन्छ, जसले त्यस ग्रन्थमाथि भूमिका लेख्तछ, यदि उसले पक्षपात लिएको र जिब्रो नपाएको छैन भने। पारिजातको यस 'शिरीषको फूल' उपन्यासका पहिला पाठक र पहिला समालोचक हुन्— शंकर लामिछाने। उनले यस उपन्यासलाई बौद्धदर्शनको शून्यवादको सफल साहित्यिक प्रयोगका रूपमा स्वीकारेका छन् र मुक्त कण्ठले यसको प्रशंसा गरेका पनि छन् र यो उपन्यास वास्तवमा त्यस्तो प्रशंसा पाउने पात्रता वहन गर्ने खालको पनि छ, यसमा कुनै सन्देह छैन। लामिछानेका दृष्टिमा यो उपन्यास आदिदेखि अन्तसम्म बौद्ध-शून्यकै प्रतिपादन-मा व्यस्त रहेको छ र पूर्ण मात्रामा सफल पनि भएको छ, किन भने उनका

विचारमा 'पारिजातले शिरीषको फूल-मनि आसन बाँधेर शून्यबोध गरेकोछ ।"[1]

उता तानाशर्मा लामिछानेको यस मान्यताको पनि खण्डन गर्दैनन् र फ्रान्सीसी साहित्यकार अल्बर्ट कामूको निस्सारतावादका आधारमा यो उपन्यास लेखिएको मान्दै उनी लेख्तछन् 'बौद्ध-दर्शनको शून्यवादबाट प्रभावित . . . बौद्ध-धर्मको शून्यवादबाट भन्दा पनि फ्रान्सेली साहित्यकार अल्बेयर कामूको निस्सारतावादबाट यो उपन्यास निकै प्रभावित भएको छ'[2] ।

उपर्युक्त, दुवै समालोचकका मन्तव्यहरू पढेपछि यो 'शिरीषको फूल' पढिसक्ने पाठकका हृदयमा अनेक तर्कवितर्कहरू उम्रन थाल्दछन् र आफ्नू तर्फबाट केही प्रतिक्रिया जनाउने प्रेरणाले पाठक अभिभूत हुन्छ। त्यसैको परिणामस्वरूप, आफ्नू अध्ययन र अनुसन्धानका क्रममा उपलब्ध भएका तथ्यहरू र उक्त उपन्यासले पारेका प्रभावका आधारमा, उक्त उपन्यासका विषयमा केही भन्न म उद्यत भएको छु ।

यसमा केही लेख्नुभन्दा पहिले मैले बौद्ध-दर्शनमा पाइने शून्य के हो, त्यस विषयमा निकै अध्ययन गर्नुपरेको छ र अल्बर्ट कामू कस्ता साहित्यकार हुन्, उनको मूल मान्यता के हो तथा उनको निस्सारतावाद कस्तो हो र केमा आधारित छ, यी सब कुराको अनुसन्धान गर्नुपरेको छ। त्यत्तिले मात्र उच्च कोटीको, उपन्यास मानिएको प्रकृत उपन्यासको समीक्षा हुन नसक्ने भएकाले उक्त उपन्यास पढिसकेपछि पाठकमा पर्ने प्रभावको अनुसन्धान पनि पर्याप्त मात्रामा गर्नुपरेको छ। उपर्युक्त अध्ययन अनुसन्धानबाट उपलब्ध हुन आएका अनुभूतिको व्यक्तीकरण नै यस लेखकको आन्तरिक स्वरूप हो।

यस प्रसंगमा बौद्धदर्शनमा पाइने शून्य के हो, यसको स्वरूप कस्तो छ र यस उपन्यासलाई बौद्धशून्यमा आधारित भन्नमा प्रमाणहरू के छन्, हिन्दू दार्शनिकहरूका विचारमा शून्य के हो– यी सब कुराको गवेषणा गर्नु नितान्त आवश्यक देखिन्छ ।

वेदका सर्वप्राचीन मानिएका संहिताहरूमा शून्य-शब्दको प्रयोग महाकाशका अर्थमा भएको देखिन्छ र यसैलाई ब्रह्मको प्रतिरूप मानेर ख (आकाश वा शून्य) नै ब्रह्म हो[3] प्रतिरूप मानेर वैदिक ऋषिहरूले स्वीकारेका

---

१. भूमिका 'शिरीषको फूल' पृष्ठ (ख)।

२. तानासर्मा– नेपाली साहित्यको इतिहास, प्र. प्रकाशन, सहयोगी प्रकाशन, पृष्ठ २१९–२२०

३. खं ब्रह्म । शुक्ल यजुर्वेद, अध्याय ४० ।

छन् । पछि : दार्शनिक सम्प्रदायहरू खडा भएपछि तात्त्विक विभाजन हुन थाल्यो र आकाश दुई रूपमा विभक्त भयो, महाकाश र भूताकाशका रूपमा । आकाशको पर्यायवाची शून्य छँदैथियो, त्यो त्यसकै पर्यायमा चल्दैरह्यो । आकाशलाई ठूलो प्वाल मानियो[1] र ठूलो प्वाल हुनाले त्यसका बीचको भाग खाली वा रित्तो स्वीकार्न कुनै कठिनाइ भएन । तर शब्दग्राहित्वं गुण आकाशमा भएकाले[2] आकाश गुणी ठहर्छ र कुनै पनि गुणवान् वस्तु अभावात्मक हुँदैन र यसमा रित्तोपन छैन भन्नेतर्फ त्यति ध्यान पुऱ्याइएन र आपातदृष्टिमा त्यसलाई खाली, रित्तो वा अभावका रूपमा स्वीकार गरियो । यसरी शून्यले हिन्दू दार्शनिकहरूका मस्तिष्कमा आपातिक छाप बसाल्यो । तर यो त्यत्तिमा सीमित थिएन । ठूला ठूला विचारकहरू यस शून्यलाई अनेक अर्थमा प्रयोग गर्दथे । शरशय्यामा सुतेका भीष्मले विष्णुका सहस्र नामहरूमध्ये एउटा नाम 'शून्य' बताएका छन् ।[3] जगद्‌गुरु श्री शंकराचार्यले त्यस शब्दको भाष्य गर्दा 'समस्त विशेषणहरू, गुणहरू तथा प्रकृतिहरूदेखि रहित हुनाले उनी शून्यवत् छन्, शून्य छन्'[4] भनी लेखेका छन् ।

त्यति हुँदा हुँदै पनि हिन्दू दार्शनिकहरूका मस्तिष्कमा शून्यको अभावमय अर्थको यस्तो छाप पऱ्यो, जसले गर्दा भारतका बौद्धेतर दार्शनिकहरू शून्यवाद भन्नाले यस्तो सम्झन्छन् कि संसार शून्यमय छ अर्थात् कुनै पनि वस्तुको अस्तित्व छैन ।[5]

आफ्ना दर्शनमा त शून्यको अर्थ जस्तो लिए पनि उनीहरू स्वतन्त्र थिए तर त्यत्तिले मात्र उनीहरूले आफ्नू चित्त बुझाउन सकेनन् र बौद्धका शून्यको गहिराइमा पुग्दै नपुगीकन माधवाचार्य जस्ता प्रकाण्ड दार्शनिक विद्वान्‌ले 'असत् पदार्थबाट सत्पदार्थको उत्पत्ति हुन्छ भनी बौद्धहरू भन्दछन्'[6]— भनी आफ्नू सर्वदर्शनसंग्रहमा लेखे । हिन्दू दार्शनिकहरूले त्यत्ति मात्र भूल गरेनन् अपितु एकेश्वरवादी अद्वैत वेदान्तदर्शनका आचार्य जगद्‌गुरु श्री शंकराचार्यलाई समेत, उनले शून्यलाई ईश्वरको पर्यायवाची मानेकाले, 'प्रच्छन्न बौद्ध'— भन्ने आक्षेप लगाए ।

———————

१. 'आकाशस्तु महाबिलम्'— मेदिनी कोश ।
२. 'शब्दग्राहित्वमाकाशस्य लक्षणम्'— न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ।
३. 'वीरहा विषमः शून्यः'—विष्णुसहस्रनाम, श्लोक ९२ ।
४. 'सर्वविशेषरहितत्वाच्छून्यवत् शून्यः'— वि. स. नामको शांकरभाष्य ।
५. चटर्जी र दत्त— भारतीय दर्शन, पुस्तक भण्डार, पटना. पृ. १५१ ।
६. 'असतः सज्जायत इति सौगताः संगिरन्ते ।'- माधवाचार्यको सर्वदर्शनसंग्रह, बौद्धदर्शन ।

हिन्दू दार्शनिकहरूले शून्यको अर्थ जे वा जस्तो लगाए तापनि बौद्धहरूको 'शून्य' अर्कै किसिमको छ र विलक्षण किसिमको पनि छ।

बौद्ध दर्शनमा शून्यवादको प्रवर्तन गर्ने व्यक्ति हुन्, नागार्जुन। उनी दाक्षिणात्य ब्राह्मण हुन् र उनको समय ईशाको दोस्रो शताब्दी हो। उनले 'माध्यमिक शास्त्र' भन्ने ग्रन्थ लेखेर यस शून्यवादको प्रवर्तन गरेका हुन्।

उनी लेख्तछन् 'अस्ति' पदले शाश्वतको ग्रहण हुन्छ र 'नास्ति' ले उच्छेदको दर्शन गराउँछ, त्यसकारण बुद्धिमान् व्यक्तिले अस्तित्व र नास्तित्वका फेरमा पर्नु हुँदैन[1] अर्को ठाउँमा गएर उनी लेख्तछन्– 'कर्मजन्य क्लेशका क्षयबाट निर्वाण प्राप्त हुन्छ, कर्मक्लेशहरू अस्तित्व र नास्तित्वका भेदबाट उब्जन्छन्, अस्तित्व र नास्तित्व प्रपञ्चबाट उब्जन्छन् शून्यतामा प्रपञ्चको निरोध हुने हुँनाले कर्मजन्य क्लेशहरू त्यसैमा निरुद्ध हुन्छन् र निर्वाण प्राप्त हुन्छ'[2], । हामीले जुन अर्थमा 'शून्यता' को प्रयोग गरेका छौं, त्यसको प्रतिबाध गरेपछि कर्तव्य केही हुनेछैन, क्रिया अनारब्ध नै रहनेछ, कारक निष्क्रिय बन्नेछ[3]।

यसरी शून्यताको आवश्यकता पतिपादन गरिसकेपछि आफूले प्रयोग गरेको शून्यताको अर्थ नबुझेर, अभाव अर्थमा त्यसलाई लिएर अपलाप गर्ने हिन्दू दार्शनिकहरूलाई जवाफ दिंदै उनी लेख्तछन्– 'तपाईं आफ्नू विकल्पनाले शून्यताको अर्थ नास्तित्व भनेर विपरीत रूपले अध्यारोप गरेर 'यदि यो सबै शून्य छ भने उत्पत्ति र क्षय हुवै कुरा हुन सक्तैनन्'– इत्यादि भनेर गिज्याउँदै हामीहरूलाई उपालम्भ दिनुहुन्छ, तर हामीले यस शास्त्रमा शून्यताको अर्थ तपाईंले लिएजस्तो (अभाव सूचक) लिएका छैनौं। शून्यताको अर्थ नजान्ने तपाईं शून्यतालाई पनि जान्नुहुन्न। न त शून्यतामा जुन प्रयोजन रहेकोछ, त्यो नै जान्नुहुन्छ। त्यसैले वास्तविकताको ज्ञान नभएर तपाईंले हाम्रो व्याख्यानसँग मेल नखाने र अनुपयुक्त कुराको वर्णन गर्नुभयो[4]।

यसरी अभाववादी हिन्दू दार्शनिकहरूको शून्यतामाथिको अपलाप-

---

१. अस्तीति शाश्वतग्राहो नास्तीत्युच्छेददर्शनम्।
तस्मादस्तित्वनास्तित्वे नाश्रीयेत विचक्षणः॥ माध्यमिक शा.१५:१०।

२. कर्मक्लेशक्षयान्मोक्षः कर्मक्लेशा विकल्पतः।
ते प्रपञ्चात्प्रपञ्चस्तु शून्यतायां निरुध्यते॥ मा॰शा॰ १८: ५

३. न कर्तव्यं भवेत् किञ्चिदनारब्धा भवेत् क्रिया।
कारकः स्यादकुर्वाणः शून्यतां प्रतिबाधतः॥ मा॰शा॰ २४: ३७

४. अत्र ब्रूमः शून्यतायां न त्वं वेत्सि प्रयोजनम्।
शून्यतां शून्यतार्थं च तत एवं विहन्यसे॥ मा॰शा॰ २४: ७

लाई खण्डन गरिसकेपछि आफूले प्रतिपादन वा प्रवर्तन गरेको शून्यता के हो त भन्ने विषयमा, त्यसको परिचय दिँदै उनी लेख्तछन्– 'जुन प्रतीत्यसमुत्पाद हो शून्यता नै त्यही हो, त्यही प्रज्ञप्ति हो र मध्यमा प्रतिपत् नै त्यही हो, अर्थात् जो यो प्रतीत्यसमुत्पाद छ त्यो स्वभावैले अनुत्पाद छ । जो भावहरूको स्वभावैले अनुत्पाद हो त्यो शून्यता हो । जो स्वभावैले अनुत्पन्न छ, त्यसको अस्तित्व पनि हुँदैन । स्वभावैले उत्पन्न नहुनेको नास पनि हुन सक्तैन, त्यसकारण त्यसको नास्तित्व पनि हुँदैन । त्यसकारण भाव र अभाव– यी दुवै कुराले रहित भएकाले सबै स्वभावले अनुत्पन्न रूप शून्यता नै मध्यमा प्रतिपत् हो ।'[१] यसै उक्तिका आधारमा उनको यस शून्यवादी शास्त्रलाई माध्यमिक शास्त्र पनि भनिएको हो ।

हल्का शब्दमा यसको अर्थ गर्ने हो भने 'प्रतीत्यसमुत्पाद'को अर्थ हो 'वस्तुहरूको परनिर्भरता' र यसैको अर्को नाम 'शून्य' वा 'शून्यता' हो । किन भने वस्तुहरूको कुनै पनि यस्तो धर्म छैन जसको उत्पत्ति कुनै अर्को कुरामाथि निर्भर नभएको होओस्, अर्थात् जति धर्म छन्, ती सबै शून्य छन् ।[२]

वस्तुहरूको प्रत्येक धर्म अरू वस्तुहरूमाथि निर्भर छ त्यसैले ती वस्तुहरूको अस्तित्व मानो ती वस्तुहरूसँग अपेक्षित छ, त्यसैले हामी यस शून्यवादलाई 'सापेक्षवाद' पनि भन्न सक्छौं ।[३]

वस्तुहरूको यथार्थ स्वरूपको निश्चय गर्न हामी सक्तैनौं, यिनको स्वरूप चतुर्भङ्गी न्यायभन्दा भिन्न छ, अर्थात् वस्तु (१) सत्य छ वा (२) असत्य छ वा (३) सत्य तथा असत्य दुवै हो वा (४) न त सत्य छ, न त असत्य छ । वस्तुहरूको स्वरूप उपर्युक्त चार कोटिहरूले रहित हुनाका कारणले त्यो 'शून्य' भनिन्छ ।[४]

बौद्धहरूको शून्य र निर्वाण एकै देखिन्छ भन्ने कुरा स्पष्ट गर्दै नागार्जुन लेख्तछन्– जो अज्ञात छ, जसको प्राप्ति नयाँ छैन, जसको विनाश छैन, जो नित्य पनि छैन, जो निरुद्ध छैन, जो उत्पन्न पनि छैन त्यसको नाम निर्वाण हो ।[२] निर्वाणको त्यस्तो स्वरूपलाई जो जान्दछ उसैको नाम तथागत

---

१. यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्ष्महे ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत्सैव मध्यमा ।। मा. शा. २४: १८

२. अप्रतीत्य समुत्पन्नो धर्मः कश्चिन्नविद्यते ।
यस्मात्तस्मादशून्यो हि धर्मः कश्चिन्नविद्यते ।। मा. शा. २४: १६

३.- भारतीय दर्शन– चटर्जी र दत्त, पुस्तक भण्डार, पटना पृ. १५४

४. १, २,– भारतीय दर्शन, चटर्जी र दत्त, क्रमैले पृष्ठ १५३, १५५,

हो । जुन कुरा निर्वाणका लागि लागू छन् ती तथागत अर्थात् निर्वाण प्राप्त व्यक्तिका लागि पनि लागू हुन्छन् ।[1]

बोधिसत्व आफ्ना पुण्यमय कर्महरूद्वारा अरूलाई दुःख-विमुक्त गर्दछ अनि उनीहरूका पापमय कर्महरूको स्वयं उपभोग गर्दछ । कर्महरूको यस आदान-प्रदानलाई 'परिवर्त' भन्दछन्, माध्यमिक यसलाई 'शून्य' वा 'तथाता' वा 'तथात्व' भन्दछन् ।[2]

यसरी शून्यवादले उत्पत्ति, गति, स्वभाव, धर्मको निषेध गरेर समस्त सृष्टिलाई अनन्त शून्यताको चिर प्रवाहमान धारा मात्र सिद्ध गरिदिन्छ ।[3]

यसरी शून्यको परिचय पाइसकेपछि एउटा प्रश्न यो बाँकी रहन्छ कि जब सबै शून्य छ भने निर्वाण के हो ? किन यसलाई प्राप्त गर्नुपर्छ ? कसरी यसलाई प्राप्त गर्ने ?

यसमा नागार्जुनको उत्तर छ कि न निर्वाण संसारभन्दा भिन्न कुनै वस्तु छ न त संसार नै निर्वाणदेखि भिन्न छ, वास्तवमा भाव र अभावका परामर्शको क्षयलाई नै निर्वाण भन्दछन् । त्यो त शून्यमा अल्झिएको एउटा गाँठो हो र शून्यमा नै यो खुल्दछ ।[4]

संक्षेपमा बौद्धदर्शनमा उपवर्णित शून्यको परिचय यही हो र 'शिरीषको फूल' उपन्यासमा गरिएका चित्रणले अलिकति पनि मेल खाँदैन। अर्को कुरा, लामिछानेले उक्त उपन्यासको भूमिकाका पृष्ठ (ज) को अनुच्छेद ३ र ४ मा बौद्ध-शून्य-सम्बन्धी उद्धरण कतैबाट ल्याएका छन् र त्यो सही पनि छ, तर त्यसै पृष्ठको अन्तिम अनुच्छेदमा त्यसको जुन विश्लेषण आफ्नू तर्फबाट गरेका छन्, त्यो भ्रमपूर्ण छ । वास्तवमा शून्यवादी बौद्धहरूका विचारमा 'परिवर्त', 'तथात्व' र 'शून्य' एकै हुन् । त्यसैको पृष्ठ (झ) मा सुजुकीको एउटा अनुच्छेद राखिएको छ तर त्यो प्रतीत्यसमुत्पादका खण्डनमा लेखिएको अनुच्छेद हो । अर्का अनुच्छेदमा शंकरले डाकिनी आदिको जुन उल्लेख गरेका छन्, न त त्यो शून्यवादको सन्दर्भप्राप्त कुरा हो, न त बौद्धदर्शनकै कुनै रूप हो । त्यो त केवल बौद्ध-धर्मका प्रचारकहरूले कल्पना गरेको रूपक हो र शून्यवादसित त्यसको कुनै पनि सम्बन्ध छैन, किन भने शून्यवाद बौद्धदर्शनको

---

१. २. – भारतीय दर्शन, चटर्जी र दत्त, क्रमैले पृष्ठ १५५, १६७–८६

३. – हिन्दी साहित्यकोश, भाग १, पृष्ठ ८३४

४. हिन्दी साहित्यकोश, भाग १, पृष्ठ ८३४

अत्युच्च चिन्तन हो र डाकिनी आदिको वर्णन सामान्य बौद्ध-पुरोहितहरूको सृजना हो । त्यसैले डाकिनीका रूपमा सकमबरीलाई उभ्याएर सुयोगलाई उसले नचाएको कल्पना गर्नु र पूर्ण आवेगमा आएपछि मानवले पूर्णता प्राप्त गर्दछ भनेर आवेगमा आएर सकमबरीको चुम्बन सुयोगले गरेर उसले पूर्णता प्राप्त गर्‍यो भन्न खोज्नुले न बौद्ध दर्शनको शून्यवादसँग नै मेल खान्छ, न त सुयोगले बुद्धत्व प्राप्त गर्‍यो नै भन्न मिल्छ। अर्को कुरा पारिजातले शून्यबोध गरिन् भनेर उनले बुद्धत्व प्राप्त गरेको कुरा शंकरले देखाएका छन् तर उपन्यासबाट स्पष्ट हुन्छ, उनले यो गर्न सकेकी छैनन् र त्यसको भूमिकाबाट थाहा हुन्छ, बौद्धशून्यको परिचय शंकरले पनि पाएका छैनन् । नत्र त्यसलाई उनले त्यति सस्तो मान्ने थिएनन् र यस उपन्यासका पात्रहरूको अर्थ न बर्थको चरित्रलाई त्यस्तो शास्त्रीय गहनताले भरिएको शून्यवादको प्रयोग भनेर मान्ने थिएनन् ।

शंकरलाई यो उपन्यास बौद्ध शून्यको सफल प्रयोग हो भन्ने प्रेरणा दिने कुराहरू हुन्– उपन्यासभित्रका सुयोगका तीन उक्तिहरू । एक ठाउँमा सुयोग भन्दछ– "शून्य छु बिलकुल .... म निस्सार बाँचेको छु ...."[१] आदि । अर्का ठाउँमा उ फेरि भन्छ– "यस जीवनको पछि एउटा महाशून्य छ अब केही पनि चिताउन्न, सब निरर्थक छन् । तिमी एउटा अन्धकारमा निसास्सिएर मरचौ र कुनै दिन म पनि मर्छु, यही हो तिम्रो र मेरो जीवनको मूल्य ।"[२] उपन्यासका अन्त्यमा गएर उ फेरि भन्छ– "बरीको अस्तित्व छैन र सम्झन्छु, यहाँ प्रेमको पनि अस्तित्व छैन । एउटा निस्सार संसारभित्र म बाँचिरहेको छु र सधैं स्वीकार गर्छु म एउटा महाशून्यभित्र बाँचिरहेको छु ।"[३]

यस उपन्यासलाई बौद्ध दर्शनको शून्यवादमाथि लेखिएको सिद्ध गर्न लिइने प्रमाणहरू यिनै हुन् । तर यिनलाई राम्ररी हेर्ने हो भने न त पहिलो उक्तिको 'शून्य'ले बौद्धदर्शनको शून्यसित मेल खान्छ, न त दोस्रो र तेस्रो उक्तिको 'महाशून्य' शब्दले ।

कुनै पनि वाद वा शब्दको उल्लेख गर्ने बित्तिकै त्यो कृति त्यस वादमा लेखिएको ठहर्दैन । त्यस वादको मन्तव्य र सिद्धान्त त्यस कृतिमा चरितार्थ हुन पुगेको हुनुपर्छ, अनि मात्र हामीले त्यस कृतिलाई त्यस वादमा लेखिएको भन्न सुहाउँछ ।

---

१. शिरीषको फूल–पृष्ठ ६२
२. ऐ. ऐ.— पृष्ठ ६०
३. ऐ. ऐ.— पृष्ठ ९३

अब यस उपन्यासमाथि कल्पना गरिएको अर्को वादतर्फ हामी लम्कौं। त्यो अर्को वाद हो 'अस्तित्ववाद' जसलाई यस उपन्यासका अर्का समालोचक विद्वान्ले निस्सारतावाद भनेका छन् र अल्बर्ट कामूसँग पारिजातलाई दँजाएका छन्।[1] वास्तवमा कामू निस्सारतावादी होइनन् उनी अस्तित्ववादी हुन्। अस्तित्ववादीहरू निस्सारता र निराशपनको जन्जालबाट आशा र अस्तित्वको तन्तु पहिल्याएर त्यसैका आधारमा आफ्नू अस्तित्व राख्तछन्। यस प्रसंगमा अस्तित्ववादको पृष्ठभूमिमाथि केही प्रकाश पार्नु उपयुक्त ठहरिएला।

यद्यपि अस्तित्ववादको संकेत पश्चिममा सुकरात र प्लेटोमा नै पाइन्छ र पूर्वमा त झन् वैदिक साहित्यमा नै– 'राम्रा कामहरू गर्दै सय वर्षसम्म यहाँ बाँचिरहने इच्छा गरोस्।'[2]– भनेर लेखिएको छ र निष्क्रिय जीवनलाई मृत्युतुल्य मानिएको छ तापनि वर्तमानमा चर्चा गरिने अस्तित्ववाद चाहिँ बीसौं शताब्दीको दोस्रो चरणको देन हो।

विश्वयुद्धले यूरोपीय जन-जीवनलाई अस्तव्यस्त पारिदिएको थियो। युद्धजनित यसै विभीषिका, अस्तव्यस्तता, विवशता, विकलता र निराशले तत्कालीन युवकहरुको हृदयलाई आन्दोलित बनायो। तर हृदयको यस विकलताले उनीहरुलाई एउटा दृढता प्रदान गर्‍यो र हाइडेगरले भने,– 'मान्छे भन्नु यान्त्रिकता वा पाशविक वृत्ति मात्र होइन। यस्तो जीवन बिताउनुको अर्थ अस्तित्व नहुनु हो। मान्छे प्रतिकूल संसारको बन्दी जस्तै छ र उसले अस्तित्वद्वारा, आफ्नो पनद्वारा अनि स्वतन्त्र रचना वा सिर्जनाद्वारा यस संसारलाई प्रभावित पार्नुपर्छ।'[3] यस उक्तिका आधारमा हामी 'शिरीषको फूल' उपन्यासको नायक सुयोगवीर सिंहलाई र उसका वृत्तिहरूलाई हेरौं। अस्तित्व-वादी चिन्तनले मानिसलाई उसको पाशविक प्रवृत्तिबाट माथि उठाउन खोज्छ। तर सुयोगको प्रवृत्तिमा पाशविकताभन्दा पनि अझ निकृष्टता पाइन्छ। हेडहन्टरकी छोरी र एउटी गोठालनी युवतीको हत्या जंगली हिंस्रक पशुले गरेको हत्याभन्दा कम कठोर छैन। हाइडेगरका विचारमा 'यस्तो जीवन बिताउनुको अर्थ अस्तित्व नहुनु हो।' त्यस कारण आफ्नो अस्तित्वका निम्ति सुयोगले के गर्न सक्यो खै !

अस्तित्ववादी चिन्तनअनुसार मानिसको अस्तित्व उसका कर्मसमूहमा

---

१. तानासर्मा–नेपाली साहित्यको इतिहास, पृष्ठ २२०

२. 'कुर्वन्नेवेहकर्माणि जिजीविषेच्छत ९० माः'–वेद

३. वासुदेव, पाश्चात्य स. सै. परम्परा–साझा, पृष्ठ ५१८

रहेको हुन्छ । किनभने अस्तित्ववादी चिन्तनको सूत्र वाक्य छ– 'अस्तित्वको स्थिति तत्त्वभन्दा पूर्व छ (Existence Precedes Essence) । यहाँ अस्तित्वको अर्थ हो व्यक्तिको कर्मसमूह । तत्त्वको अर्थ हो मानवको मूल प्रकृति । मानिसको जागतिक स्थिति सिद्ध हुनाका लागि कर्मको आवश्यकता पर्दछ । यसबाट के सिद्ध हुन्छ त भने, यस अस्तित्ववादी चिन्तनले मानिसका जीवनको जीवित सन्दर्भमा नै सोच्ने गर्दछ ।'[1]

पहिले नै संकेत गरिसकियो कि 'अस्तित्ववादी चिन्तनका पृष्ठभूमिमा यूरोपका युद्धकालीन विभीषिकाहरू छन् । मानवजीवनका क्षुद्रताहरूलाई देखेर अस्तित्ववादी विचारकहरूले आफ्नू लेखनी र आफ्ना कर्महरूद्वारा एक आमूल क्रान्ति ल्याउने प्रण गरे । यी लेखकहरूमा धेरैजसो युवक थिए र परम्परागत मूल्यहरूलाई निष्प्राण मानेर तिनका ठाउँमा बढी सशक्त र मानवीय मूल्यहरूको स्थापना गर्न चाहन्थे । जीवनका विवशताहरूबाट उत्पन्न भएको निराशा र वेदनाले यिनीहरूलाई अगि बढ्ने प्रेरणा दियो । यो साँच्चै नै एउटा विचित्र तथ्य छ कि यस्तो कर्मण्य बौद्धिक आन्दोलनलाई प्रेरित गऱ्यो अवसाद र निराशाले ।'[2] यस उपन्यासका पात्रहरूको मनःस्थिति पनि यस्तै अवसाद र निराशाले व्याप्त छ तर अस्तित्ववादी बौद्धिकता, कर्मण्यता र सक्रियता यस उपन्यासमा देख्न पाइँदैन ।

'द्वितीय विश्वयुद्धपछि फ्रान्सको ध्वस्त त्रस्त जीवनमा अस्तित्ववादी चिन्तनद्वारा ओतप्रोत कृति लिएर सार्त्र देखा परे । 'रिंगटा' उनको पहिलो कृति हो, जसमा उनले 'रोववेन्तिन' भन्ने पात्रका माध्यमबाट निरर्थकता–विसंगतिको यात्रा गर्दै मान्छेलाई आफ्नू पथको आफैं निर्माणकर्ता र आफ्नू नियतिको आफैं स्रष्टा हुनुपर्छ भनेका छन् । 'विवेक युग' उपन्यासको पात्र म्याथ्यू पनि यसै स्वतन्त्रता र उत्तरदायिताका निम्ति संघर्षशील छ ।'[3]

'सार्त्रपछि फ्रान्सेली अस्तित्वबादी लेखकहरूमा अल्बर्ट कामूको स्थान अग्रगण्य रहेको छ । उनी उपन्यासकार, नाटककार, लेखक र दार्शनिक हुन् । अस्तित्ववादका शब्दावली र धारणा अँगाले पनि कामू अस्तित्ववादी भनिन चाहन्नन् । उनका विचारमा विसंगति र निरर्थकता पहिलो स्तर हो र दोस्रो स्तर विद्रोह । विद्रोहबाटै मान्छेको अस्तित्व देखापर्छ । तेस्रो स्तरमा कामू

---

१. हिन्दी साहित्यकोश, भाग १, पृष्ठ ९३
२. हिन्दी साहित्यकोश, भाग १, पृष्ठ ९३
३. " " " "

क्रान्तिलाइ स्वीकार्छन् । विना ईश्वर मान्छे आफैंले एक्लै मूल्यको सृजना गर्नुपर्छ । यही मूल्यलाई रूप दिनु नै क्रान्ति हो । तर क्रान्तिका नाममा मानवीयताको दमन स्वीकार्दैनन् कामू । साथै अति मानवीय मूल्य पनि उनका निम्ति स्वीकार्य छैन यसले मान्छेलाई मौन वा दैवी बनाइदिन्छ । 'सिसिफसको पुराकथा' र 'विद्रोही' जस्ता रचनाबाट कामूले अस्तित्ववादी चिन्तनलाई नयाँ गहिराइ दिने प्रयत्न गरेका छन् ।'[1]

उपर्युक्त उद्धरण पढेपछि हामी कुन निष्कर्षमा पुग्दछौं त भने अल्बर्ट कामू निस्सारतावादी चिन्तक वा लेखक होइनन् । उनी विद्रोहबाट मान्छेको अस्तित्व जन्मिन्छ भन्ने स्वीकार्छन् । उनी निस्सारता र विसंगतिलाई स्वीकार्दै स्वीकार्दैनन् भन्ने कुरा होइन । किनभने अस्तित्ववादीहरू मूलतः विसंगतिवादी नै हुन्छन् र त्यसैका आडमा निरर्थकता वा निस्सारताले बिकास पाउने हुनाले यस विसंगतिवादका मूलाधार पनि अस्तित्ववादी चिन्तकहरू नै ठहर्छन् । कीर्कगार्ड यो संसारलाई नै विसंगतिमय देख्तछन् र लेख्तछन्– 'संसार बुद्धि-संगत वा संगत देखा पर्दैन अनि यस संसारमा यस्ता धेरै तत्त्व छन् जो विसंगत छन् जसलाई व्यवस्थितता र संगतिभन्दा विसंगति मान्नुपर्छ ।'[2] ईश्वरका आधारमा जीवनमा अस्तित्वको स्थापना गर्ने विचारधारा लिएर अगि बढेका कीर्कगार्डसमेत विश्वलाई असंगति र विसंगतिपूर्ण देख्तछन् भने अनीश्वरवादी अस्तित्ववादका चिन्तकहरूले यस जीवन-जगत्‌लाई विसंगत र निस्सार वा निरर्थक देख्नु कुनै आश्चर्यको कुरा होइन । त्यसैले सार्त्रका विचारमा पनि 'जीवन-संसार विसंगतिमय छ ।'[3] 'अस्तित्ववादी चिन्तनका क्षेत्रमा सार्त्रकै बराबर महत्त्व राख्ने' नोबल पुरस्कारविजेता अल्बर्ट कामूमा पनि विसंगति र निस्सारताको झलक पाइनु कुनै आश्चर्यको कुरा होइन । तर वास्तविकता केमा छ भने यी अस्तित्ववादी चिन्तकहरू सामान्यतः बिसंगत र निरर्थक रहेको जीवन-जगत्‌मा आफ्नू सक्रियता-मूलक विद्रोह, क्रान्ति र कर्मठता-द्वारा त्यसमा संगतिको आधान गरेर आफ्नू अस्तित्व स्थापना गर्न चाहन्छन् ।

यसरी कीर्कगार्ड मूलमा जीवन-जगत्‌लाई विसंगतिमय देख्तछन् तापनि– 'विसंगतिका माझमा गति-संगति अनि निरर्थकताका माझमा पनि अर्थ खोज्दै मान्छे निर्णय, उत्तरदायित्व र क्रियाशीलता

---

१. वासुदेव, पाश्चात्य समालो. सै. परम्परा–साझा, पृष्ठ ५४१
२. " " " " ५३६–५३७
३. " " " " पृष्ठ ५३८

अंगाल्छ''– भन्ने निष्कर्ष निकालेर अस्तित्ववादको समर्थन गर्दछन् । सार्त्र पनि 'आफ्नो संकल्प शक्तिको प्रयोगद्वारा आफ्नो जीवन बनाउनु पर्छ', किनभने 'आफ्नो वातावरणको दासता अस्वीकार गरेर मान्छे अस्तित्व प्राप्त गर्दछ'[२]– भन्ने कुरा बताउँछन् ।

यसरी 'स्वतन्त्र निर्णय र उत्तरदायित्व नै व्यक्तिका प्रवृत्ति हुन् र यही उसको अस्तित्व वा सत्ताको लक्षण हो'[३]– भन्दै– 'गम्भीर पराजयपछिको पुनरुत्थान कालको फ्रान्स र यूरोपको चैतन्यका निम्ति प्रवल अवलम्बनका रूपमा अस्तित्ववादले भूमिका खेलेको हो'[४]– भन्ने आफ्नू मन्तव्य अस्तित्ववादीहरू व्यक्त गर्दछन् ।

अस्तित्ववादका विषयमा हामी अब संक्षेपमा के भन्न सक्छौं भने,– 'अस्तित्ववादी विचारधाराले मानव-जीवनलाई मूलत: निरर्थक मान्दछ, तर्कलाई अक्षम सम्झिएर त्यागिदिन्छ तथा परम्परागत ईश्वरमा आस्थालाई अस्वीकार गर्दछ (सार्त्र र कामूको अस्तित्ववाद) । अस्तित्ववाद वस्तुत: धर्मनिरपेक्ष स्तरमा मानव जीवनका लागि चिन्तित छ । यस वादले जीवनलाई निरुपाय, अवश तथा निरर्थक सम्झिएर त्यसलाई एक मानवीय अर्थ तथा मूल्य दिने चेष्टा गर्दछ । यसकारण अस्तित्ववादी दृष्टिमा प्रत्येक क्षणको अतुलनीय महत्त्व छ । कुनैपनि अति यथार्थको अस्तित्व यस व्यवस्थामा स्वीकार्य छैन । आफ्नू समग्र अवशतामा मनुष्य नै अस्तित्ववादी चिन्ताको केन्द्रविन्दु हो । अनि यस अवशतालाई नष्ट गर्नाका लागि अस्तित्ववादी मानवीय स्वातन्त्र्यको प्रबल समर्थक छ ।'[५]

अब हामी कुन निष्कर्षमा पुग्यौं त, माथिका अध्ययनबाट, भने जीवनलाई निस्सार सम्झेर पलायन गर्नु मानिसको कर्तव्य होइन र त्यो उसको अस्तित्व पनि होइन । त्यसकारण, अस्तित्ववादीहरूका अनुसार, जीवनका जटिलता, विषमता, विवशता र निस्सारतालाई पन्छयाएर, आफ्ना जीवनका प्रत्येक क्षणलाई आफ्ना उत्साहपूर्ण गतिविधिहरूमा संगालेर आफ्ना सक्रियताद्वारा उत्तरदायित्वपूर्ण कुनै काम गरेर जीवनलाई सार्थक बनाउनुपर्छ ।

---

१. डा. वासुदेव त्रिपाठी,–पाश्चात्य समा. सै. परम्परा, साझा, पृष्ठ ५४१
२. " " " " " पृष्ठ ५३८–३९
३. " " " " " पृष्ठ ५३६
४. " " " " " पृठ ५३५
५. हिन्दी साहित्यकोश, भाग १ पृष्ठ ९३

अस्तित्ववादको सन्देश संक्षेपमा यही हो ।

उपर्युक्त अध्ययनअनुसार अब के निष्कर्षमा पनि हामी पुग्यौं त भने अस्तित्ववादी हुनाका नाताले अल्बर्ट कामू निस्सारतावादी, पलायनवादी विसंगतिवादी थिएनन् । उनका नाटक र उपन्यासहरूमा जुन नैराश्य र निस्सारताको चित्रण पाइन्छ, त्यसैमा परिसमाप्त हुने होइन, निस्सारतावादको स्थापना गर्न होइन, पलायनवादी बन्न होइन र जीवनमा उपर्युक्त कुराहरू हुँदा-हुँदै पनि त्यसलाइ कृतकार्य बनाएर अस्तित्वको स्थापना गर्नुपर्छ भन्ने आफ्नू मान्यताका पुष्टिका लागि नै हो भन्ने कुरा हामीले भुल्नु हुँदैन ।

कामूको अस्वित्ववादी सिद्धान्तका आधारमा 'शिरीषको फूल' उपन्यास लेखिएको हो भनौं भने अस्तित्वको स्थापना गर्नुभन्दा पहिले जीवनमा सोचिने निस्सारताको भावना मात्र यसमा जतातर्तै व्यक्त भएको छ, जुन अस्तित्ववाद होइन । कामूको निस्सारतावाद नै यो हो भनुं भने उनी स्वयं निस्सारतावादी होइनन् भन्ने कुरा यस लेखमा पहिले नै प्रमाणित गरिसकिएको छ ।

अब यस उपन्यासका घटना र पात्रहरूमा कतै अस्तित्ववादी कुनै गन्ध पाइन्छ कि ! हामी परीक्षण गरी हेरौं । एक ठाउँमा शिवराजलाई सुयोग भन्छ– 'जीवनलाई दुःखित रूपले भोग्नु मात्र जीवनको सार्थकता होइन शिवराजजी, सब सारहीन छन् । अहिले जो जीवन बाँचिरहेको छु त्यो मेरो भोगाइको प्रतिक्रिया होइन, हो त? भोग्दा भोग्दै जीवन सिद्धिन्छ ।'[1] यहाँनिर यो उक्ति पढ्दा हामीलाई आशा लाग्छ, 'दुःखित रूपले भोग्नु मात्र जीवनको सार्थकता होइन', सुयोगवीर सिंहले आफ्नू अस्तित्व राख्न कुनै महत्त्वपूर्ण काम गर्न आँटेछ कि त ? तर केही तल पुग्ने बित्तिकै उसले हाम्रो यस आशामा कुठाराघात गरिदिन्छ– 'म त रित्तिसकेको एउटा भाँडो, एउटा निस्सारता हुँ'[2]– भनेर ।

सुयोग आफूलाई बूढो भइसकेको र पूरै रित्तिएको सम्झन्छ । तर यस सम्झाइमा, पारिजात पुरुष नहुनाले उनका चिन्तनमा अननुभवको दोष हामी भेट्टाउँछौं । सुयोगलाई भनाइएको छ– 'शिव तीस एकतीस वर्षको पट्ठो छ सकमबरीसँग झ्याम्मिएर कुरा गरेको कति सुहाउँछ, मलाई कहाँ सुहाउँछ ।'[3]

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ८–९
२. " " पृष्ठ १८
३. " " पृष्ठ २९

फेरि अर्को ठाउँमा उ भन्छ– 'म बूढो सिपाही' ।[1] यो भावना सुयोगलाई कसरी आउन सक्यो ? बर्माशा छँदा उसले व्यभिचार अवश्य गऱ्यो; तर उसको त्यो व्यभिचार, त्यो दुश्चरित्रता एउटा सिपाहीका यौनजन्य विकृतिको परिणाम थियो र त्यत्ति व्यभिचारले कुनै पनि स्वस्थ पुरुष रित्तिँदैन । एउटी कन्याकेटी पारिजातलाई यो अनुभव नहुनु स्वाभाविकै पनि हो । अर्को कुरा चर्मरोग लाग्नुबाहेक अरू कुराले सुयोग स्वस्थ छ भन्ने कुरा उसकै उक्तिबाट थाहा हुन्छ । हेडहन्टरकी छोरीसित उसले व्यभिचार गऱ्यो, त्यतिमात्र होइन, उसले आफ्नू पाशविक तृप्तिका लागि उसलाई मारिनैदियो ।यस कुराले त्यस जंगली केटीसँगको त्यो उसको पहिलो सहवास थियो र अन्तिम सहवास पनि भन्ने कुरा सिद्ध गर्दछ । उसले गरेको अर्को व्यभिचार छ, भैंसी गोठालनीसितको र त्यो पनि एकै दिनको मात्र माटिनचीसित उ केही दिन बस्छ, तर मोर्चामा गएका सिपाहीको बसाइ कतिदिनको हुन्छ र ! जेहोस्, माटिनचीसितको उसको सहवास स्वस्थ किसिमको थियो । यसरी केही महीना मात्रको स्त्रीसहवासले सुयोगले आफूलाई 'रित्तो' कसरी सम्झन सक्यो, यो बडो आश्चर्य लाग्दो कुरा छ । अर्को कुरा उ बूढो भएको छैन । स्वस्थ प्रकृतिको, सैनिक जीवन बिताएको ४५ वर्षको मान्छेले न त आफूलाई बूढो सम्झन्छ, न त बूढो भएको नै हुन्छ । यो लेख्ता मलाई बडो अप्ठ्यारो अनुभव भइरहेको छ कि कुनै पुरुषसँगको दीर्घ-कालीन सहबास प्राप्त नगरेकी, एक दुई चोटिको स्त्रीसहवासमा पुरुष रित्तिन्छ भन्ने सम्झने कन्याकेटी पारिजातलाई यो तपाईंको सोचाइ झूठो हो भनेर म कसरी सम्झाउँ !

यहाँनिर मैले के कुरा स्पष्ट गर्नुपर्छ भने, मानिस कुनै सोलोडोलो मासपिण्डमात्र होइन । उसभित्र काम, क्रोध, द्वेष, लोभ, मद, प्रेम, मात्सर्य, घृणा, आसक्ति, अनासक्ति आदि अनेक वृत्तिहरू रहेका हुन्छन् र ती वृत्तिहरूका सम्मिश्रणबाट अरू अनेक नयाँ वृत्तिहरूले पनि जन्म लिन्छन् । यी वृत्तिहरूको सम्पूर्ण तृप्ति मानिसले एकै चोटि गर्न सक्तैन । यिनबाट तृप्ति लिन कसैले झगडा गर्ने गरेको हुन्छ, कसैले चोरी पनि गर्दछ, चोरीको कारण अभाव मात्र होइन । झगडा गर्नाको कारण रीस वा द्वेष मात्र होइन ।त्यस्तै प्रेमको कारण यौन तृप्ति मात्र होइन । यसरी आफ्ना विभिन्न वृत्तिहरूलाई तृप्त राख्न मानिसले अनेक पेशा र व्यसनहरू पनि अपनाएको हुन्छ तर त्यति गर्दा पनि उसका सबै वृत्तिहरूले तृप्ति पाउन सक्तैनन् र त्यस बेला मानवले कुण्ठाको

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ १६

अनुभव गरिरहेको हुन्छ। प्रतिभाशाली कवि-लेखकहरू आफ्ना रचनाका माध्यमबाट आफ्ना वृत्तिहरूमा रहेको उत्तेजना शान्त पारेर तृप्ति लिन्छन्। त्यति मात्र होइन, मानिसले रोएर, हाँसेर, गाएर, ठट्टा गरेर, अरूलाई जिस्काएर वा यस्ता अनेक क्रियाकलापहरूद्वारा तृप्ति लिने गरेको हुन्छ। तर वृत्तिहरूको सामूहिक परितृप्ति मानिसलाई हुँदैन र उसले हृदयमा कताकता कुण्ठाको अनुभव गरिरहेकै हुन्छ। कवि वा लेखकहरूले पनि आफ्ना फुटकर रचनाहरूद्वारा कतिपय हृद्‌वृत्तिहरूको उत्तेजना शान्त गरेर तृप्ति लिन्छन्। तर जब त्यति गर्दा पनि कुण्ठाकै अनुभव भइरहन्छ र सबै वृत्तिहरूलाई तृप्ति दिने क्षमता आफूले उब्जाउन सक्ने आत्मविश्वास जब कवि-लेखकहरूमा बढ्दछ तब उनीहरू प्रबन्ध साहित्यको सृजना गर्ने तर्खरतिर लाग्दछन् र जति त्यस प्रबन्धले पूर्णता लिँदै जान्छ, त्यत्ति नै बढी तृप्तिको अनुभव उनीहरूले गर्दै जान्छन्। करीब करीब आफ्ना सबै वृत्तिहरूको तृप्ति हुने सामग्री आफ्ना प्रबन्धमा उनीहरूले जुटाउने कोशिश गरेका हुन्छन्। त्यसैले कसैका प्रबन्धात्मक मौलिक कृतिमा रहेका पात्र-हरू र घटनाहरू लेखककै वृत्तिहरूका पूरकका रूपमा रहेका हुन्छन्। पारिजातको प्रस्तुत उपन्यासमा पनि उनका वृत्तिहरू कतिसम्म फैलिन सकेका छन् र आफ्नू छाती कतिसम्म चौडा पारेर उनले तृप्ति लिन खोजेकी छन् र सकेकी छन्, यो उपन्यास समाप्त हुँदा पनि उनका कति कुण्ठाहरू काँचै रहन्छन्, समाज र व्यक्तिको प्रभाव उनलाइ कस्तो किसिमले परेको छ, त्यसको प्रतिक्रिया उनले कसरी जनाएकी छन् यी सबै कुरा हामी हेर्न सक्तछौं। कृतिकार चाहे स्त्री वा पुरुष जे होस्, त्यसका कृतिका पात्रहरू चाहे जे सुकै होउन्, ती सबै कृतिकारकै वृत्तिका मूर्त रूप हुन्छन् र कृतिकारका अनुभवका आधारमा तिनीहरूको रूप-गठन भएको हुन्छ। त्यस कारण लेखकको अनुभूति परिपक्व र परिष्कृत भए उसका ती पात्र र उसले योजना गरेका घटनाहरू पनि परिष्कृत हुन्छन् र त्यो नभए तिनमा पनि कमजोरी देखिन्छ।

प्रस्तुत उपन्यास पनि पारिजातको एक प्रबन्ध साहित्य हो र यसका माध्यमबाट आफ्ना कतिपय वृत्तिहरूलाई व्यक्त गरेर पारिजातले तृप्ति लिने कोशिश गरेकी छन् र जजसका प्रभावबाट जजस्तो अनुभूति उनले संग्रह गर्न सकेकी छन्, त्यही त्यही रूप लिएका तिनै तिनै पात्रहरू यहाँ उपस्थापित भएका छन्। नाउँ र गाउँसित यहाँ कुनै मतलब छैन। सुयोगवीर सिंह सुयोगवीर नै पनि हुन सक्तछ। अथवा रघुवीर नै, यद्वा त्यो हरिबहादुर नै पनि हुन सक्तछ। उसले कुनै जङ्गली केटीसँगबाट चर्मरोग सारेको पनि हुन सक्तछ वा कुनै वेश्याबाट। उ आफ्नू त्यस चर्मरोगबाट

निश्चिन्त रहेको पनि हुन सक्तछ, सचिन्त पनि । उसको त्यो रोग निको हुन लागेको पनि हुन सक्तछ र नलागेको पनि । उसले त्यस रोगलाई लुकाएर राखेको पनि हुन सक्तछ र सबैका अगाडि काँचो अदुबा काटेर त्यो रोग लागेको छालामा दलेर तृप्ति लिएको पनि हुन सक्तछ । उसको त्यो रोग वास्तविक रोग पनि हुन सक्तछ र कुनै दुर्भावना वा दुर्व्यवहारको प्रतीक पनि । मलाई त लाग्छ, सुयोगवीर र शिवराज दुवै पारिजातका लाग्ने मान्छेप्रतिका अनुभवका मूर्त रूप हुन् । त्यस कारण पारिजातको अनुभव जस्तो छ तदनुरूप नै ती देखा परेका छन् ।

यस उपन्यासका भूमिकामा शंकर लेख्तछन् कि 'स्वास्नी मान्छे भएर' कुमारी भएर ४५-४६ वर्षको अधबैंसे भूतपूर्व सैनिकको चित्रण उसले कसरी गर्न सकी, खास गरी त्यसका यौन जीवन र अन्तर्द्वन्द्व ।' तर म भन्छु, यो कुनै असाध्य कुरा होइन । रमेश विकलले न बोल्ने पशु सिंगारी बाख्राका मनः स्थितिको वर्णन उनको 'सिंगारी बाख्रो'[1] भन्ने कथामा गरेका छन् । सुयोग त मानिस हो, लेख्न नजाने पनि बोल्न जान्दछ । मानव-मानवका बीच भावसाम्य हुनु कुनै आश्चर्यको कुरा पनि होइन । यौवनको खुट्किलो पार गरिसकेकी एउटी नारीलाई त्यस्ता जीवनका निस्सारताको बोध हुनु पनि परिस्थितिको प्रतिकूल मान्न सकिंदैन । तर आफू नारी हुनाका कारणले पुरुषको वास्तविकतालाई पहिल्याउन नसकेका ठाउँहरू पनि यस उपन्यासमा प्रशस्त छन् ।

सकमवरी पारिजात आफै त होइन ? यस शंकाले हामीलाई रन्थन्याउँछ । अर्को तर्कले फेरि बाधा दिन्छ, सुयोग जस्ताको एउटा चुम्बनले नै ओइलाएर मर्ने त्यस्ती लाछी नारी पारिजात नहुनु पर्ने ! तर यहाँ एउटा के तथ्य चाहिँ फेला पर्दछ भने, सुयोगलाई उ बताउँछे,-'एउटा थैलामा एउटा भँवरा पसिसकेपछि यसले आफ्नू मुख बन्द गर्दछ । कीरा भित्र निस्सासिएर मर्छ, असाध्य रमाइलो हुन्छ ।'[2]

नारीहरूमा यो रोग अवश्य रहेको हुन्छ । आफू आकर्षणका थैला बनेर त्यसमा प्रेमी भँवराहरूलाई थुनेर त्यसलाई सास्ती दिएर आफूले तृप्ति वा आनन्दको अनुभव गर्ने प्रवृत्ति भएका नारीहरू प्रशस्त पाइन्छन् र त्यसरी अरूलाई, यद्वा भनौं पुरुषलाई त्यसरी सास्ती दिने प्रलोभनमा परेर आफैंले

---

१. रमेश विकल, 'नयाँ सडकको गीत' कथा संग्रह, 'सिंगारी बाख्रो' कथा ।
२. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ १४

सास्ती खाने नारीहरू पनि समाजमा कम छैनन्, जो भँवरालाई लोभ्याएर सास्ती दिने उत्कण्ठामा परेर आफैं चुसिन्छन्, मर्छन्, झर्छन् वा निकम्मा बनेर बस्तछन् सकमबरी जस्तै । पारिजातले यहाँ आफ्नू कति साँचो हृदय व्यक्त गरेकी छन् !

'भंवरा बस्नै नपाएपछि यो फूलको के अर्थ ?''– भनेर सुयोगले गरेका प्रश्नको उत्तरमा सकमबरी भन्दछे,– फूल बिग्रँदैन, सुरक्षा पाउँछ' सुयोग जस्ता भँबरालाई त्यो जबाफ उपयुक्त भए तापनि नारीका जीवनदर्शनका व्यक्तीकरणका सन्दर्भमा यो अनुभव त्यति परिपक्व देखिदैन । कुमारीत्व-बाट पनि यौबनको रक्षा हुँदैन, यो कुरा सकमबरी आफैंले पनि बुझेकी छ र 'त्यसो भए निरुद्देश्य यसलाईं नफुलाउनुहोस्, फूलको कुनै न कुनै सार्थकता हुनै पर्छ । जुन फूलको फुल्नुमा र आफूलाई लुटाउनुमा केही विशेषता छैन त्यसले जीवघाती तन्तु आफूसँग राख्छ भने त्यस विशेषतालाई के विशेषता भन्ने ? ओइलाउनु र झर्नु त यसले पर्छ पर्छ भने एउटा विद्रोहसँग खेलेर सिद्धिन किन नसक्ने ?'[२]-- भन्ने सुयोगका प्रश्नको उत्तर दिंदै उ भन्छे,-- 'फूलबाट तपाईं कति चाँडै जीवनको थोत्रो दर्शनतिर भाग्नुभयो । आफ्नै निम्ति फुल्नु, आफ्नै निम्ति फक्रिनु, झर्नु जस्तो एउटा बाध्यतालाई स्वीकार गर्नुको निम्ति भँवरासँग लाप्पा खेल्नैपर्छ ? झर्न त पर्छ पर्छ भने भँवराको चोट सहेरै किन झर्ने ? आफू मात्र झर्ने आफ्नू इच्छाले झर्ने ।'[३] यसरी जीवनको थोत्रो दर्शन पनि उ भन्छे, त्यसैको व्याख्या पनि गर्छे बास्तवमा गूँड बनाएर, मह जम्मा गरेर बस्ने भँवरा पनि हुन्छन् र सर्वहारा डुलन्ते पनि । भँवरा नबसिदिनाले फूलले सुरक्षा पाउँछ भन्ने सकमबरीको विचार कति निस्सार छ ! डुलन्ते भँवराकै संसर्गबाट त यो भावना उब्जिएको होइन, सकमबरीमा ? गूँड बनाएर, मह जम्मा गरेर बस्ने भँवरासँग सकमबरीको भेट र चिनाजानी भएको भए कति रमाइलो हुन्थ्यो ! कि त भँवरालाई थुन्ने मोह उसमा नभएको भए सकमबरी कति चोखी हुन्थी । कति भँवरालाई आफ्नू गर्भभित्र थुनेर मारेकी छ सकमबरीले र कति भँवराका कति लाशहरूले उसको गर्भाशयलाई बिटुलेका छन् त्यो लेखाजोखा सकमबरीले शायद गर्न सक्ली, अरू त कसले

---

१. शिरीषको फूल, पृष्ठ १४
२. ” ” पृष्ठ १४
३. ” ” पृष्ठ १५

सक्ला र ? रस चुसेर भँवरो उड्न पाउँदा फूलको बाँकी रस त स्वच्छ रहन्थ्यो, त्यसलाई त्यहीं थुनेर, मारेर, त्यसको लाश फ्याँकिँदा फूलको रस कति दूषित भयो र कति घोप्टियो ! सकमबरीलाई नै पनि के थाहा ! ! त्यसैले 'कति निस्सार थियो उसको जीवनप्रतिको भावना र कति निष्ठुर पनि !'[१] सुयोगले उसका भावनामा केही परिवर्तन गर्न कोशिश गर्दै फेरि भन्छ,– 'भँभरासँग जुन लाप्पा खेलिन्छ त्यो लाप्पा कहाँ हो र ?'[२] सकमबरी तुरुन्तै त्यसको निष्ठुर जवाफ दिन्छे,– 'सोझो भन्नुहोस् न त्यो त प्रेम हो प्रेम । प्रेम पनि त कुनै बाध्यता होइन । प्रेममा गएर पिल्सिनै पर्छ, यो पनि कुनै अनिवार्य छैन । एक्लो बाँच्न सकिन्छ एक्लो ।'[३] सुयोग फेरि कोटचाउँछ,– 'तपाईंको फूलले त्यो कहाँ सिकाएको थियो त ? आफू एक्लो बाँच्ने र भेटेकालाई मार्ने पो भनेको होइन ?'[४] सकमबरी भन्छे,- 'हो त्यो फूलको कुरा भयो, तर मर्न आउने मर्छन्, मेरो भन्नु केही छैन ।'[५] यहाँ सकमबरी केवल फूलका विषयमा कुरा गरिरहेकी छैन । उ जीवनका सन्दर्भमा बोलिरहेकी छ । 'मर्न आउने मर्छन् मेरो भन्नु केही छैन'– भन्ने उसको उक्ति फूलका सन्दर्भमा ठ्याम्मै होइन । त्यसो भए सकमबरीले उसको कुन जन्मको संस्कार यहाँ व्यक्त गरिरहेकी छ त ? किन भने उसको वर्तमान चरित्रले त्यो कुरा ठ्याम्मै व्यक्त गर्दैन । यो उक्ति कि त पारिजातको सकमबरीप्रतिको अन्याय हो, कि त उनले यहाँ आफैंप्रति अन्याय गरिरहेकी छन् ! उनको त्यो अन्याय उनीमा मात्र सीमित रहँदैन र खनिन पुग्छ, सुयोगवीरमाथि पनि । त्यसैले त उनी सुयोगलाई भनाउँछिन्,– 'मैले पनि पैंतालीस वर्षको उमेरसम्म कुन स्वास्नी मान्छेलाई प्रेम गरें र ? म प्रशस्त बूढो भइसकें, मलाई प्रेम र स्वास्नी मान्छेसँग के चासो, के स्वार्थ ?'[६] लोग्ने मान्छेले लेखेका उपन्यासको पात्र सुयोग भएको भए अवश्य पनि यसो भन्ने थिएन । पैंतालीस वर्षको मान्छे सुयोगले सकमबरीलाई मनले मात्र प्रेम गर्ने थिएन, बाहिर नै प्रेम गरेर देखाइदिन्थ्यो र भन्थ्यो कि सकमबरी, हेर त म कत्तिको सक्षम छु । तर उ परचो एउटी केटीको नायक, त्यो पनि आजीवन कुमारी बस्ने पारिजातको !

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ १५
२. ” ” पृष्ठ १५
३. ” ” पृष्ठ १५
४. ” ” पृष्ठ १५
५. ” ” पृष्ठ १५
६. ” ” पृष्ठ १६

सिपाहीहरू सुक्खा हृदय भएका र निर्मम प्रकृतिका हुन्छन् भन्ने कस्तो कटु धारणा बनेको छ पारिजातको ! सिपाही मानो मान्छे नै होइन, उसको हृदय नै छैन । ममता, प्रेम र मसृणता वहन गर्ने जात नै उसको होइन भन्ने सम्झन्छिन् उनी । त्यसैले त 'एउटा सिपाही र फूल कस्तो अमिल्दो कुरा'[1] भनेर सकमबरी पड्किदिन्छे ।

उता सुयोग पनि सकमबरीलाई एउटी रस नभएकी नारी सम्झन्छ, मानवबिरोधी तत्त्व मान्दछ उसलाई । एकदिन शिवराजले रक्सीका सुरमा उसका घरमा खसालेको सकमबरीको नक्सा उसले पाउँछ ; तर त्यो पल्टाएर हेर्ने आँट उसलाइ आउँदैन । नक्साको पछाडिपट्टि सकमबरीको नाम देख्छ र नहेरीकन त्यो फोटो खल्तीमा हाल्छ । उसलाई आफ्ना खल्तीमा रहेको त्यो फोटो समस्या जस्तो लाग्छ । यो देख्ता हामीलाई प्रश्न गर्न मन लाग्छ, के त्यो त्यही सुयोग हो, जसले आफ्नू यौन उत्तेजनाका परितृप्तिका लागि एउटी जंगली केटीलाई, एउटी भैंसी गोठाल्नीलाई मारि नै दिएको थियो ? के यो सुयोग त्यही थियो, जसले प्याला भरी अयें भरेर, मीठा मीठा खानेकुरा पकाएर, आफ्ना यौवनको भेटी उसलाई चढाएर, उसका साथमा जीवन बिताउने सपना देख्ने माटिनचीलाई बूट लगाएका लात्तीले छातीमा हानेर बेहोश पारेर हिंडेको थियो ? त्यस्तो सुयोग आज आफूले एकान्तमा फेला पारेको सकमबरीको फोटो हेर्न डराउँछ, शिवराजलाई फिर्ता दिन गोजीमा राख्छ, तर गोजीमा नै समस्याले प्रवेश गरेको सम्झन्छ र त्यो उसलाई जिम्मा लगाइसकेपछि — 'मेरो खल्तीबाट एउटा समस्या भाग्यो' एउटा मानविरोधी तत्त्व भाग्यो, एउटा धृष्टता भाग्यो'[2]— भनेर मुक्तिको अनुभव उ गर्दछ । बौद्धदर्शनको कुरा गर्ने हो भने पनि कार्य-कारणको शृंखला त्यसमा राम्ररी देखाइएको छ । कुनै साहित्यिक कार्य देखाउँदा त्यसको कारण देखाउनु नितान्त आवश्यक हुन्छ । सुयोगका चरित्रमा त्यत्रो परिवर्तन आएको छ । त्यसको कारण खोइ दर्शाइएको ?

सकमबरी पूरै उदासीन छैन सुयोगदेखि भन्ने कुरा सकमबरीले लाहुरेहरूले गाउने गीत गाएकोबाट ज्ञात हुन्छ, कि एकठाउँमा सानू भन्छे,— 'बरी दिज्यू, लाहुरेहरूले गाउने गीत गाउनुस् 'न'[3] भनेर । सकमबरीले त्यस्तो

---

१. 'शिरीषको फूल'— पृष्ठ १६
२. " " — पृष्ठ १७
३. " " — पृष्ठ १७

गीत गाउने नगरेकी भए सानूले त्यसरी त्यस्तो व्यक्तित्व भएकी दिदीलाई त्यस्तो आग्रह गर्ने थिइन । यसबाट सकमबरी र सानूसमेत सुयोगप्रति केही आकृष्ट थिए कि भन्ने शंका पनि यहाँ उब्जन्छ ।

बरीलाई एउटी नीरस र हृदयहीन नारीका रूपमा चित्रित गर्न यहाँ खोजिएको छ तर उ त्यस्ती छैन भन्ने कुरा पनि शिवराजका उक्तिबाट यहाँ स्पष्ट हुन आउँछ । शिबराजका बैठक कोठामा सधैं शिरीषको फूल सजाइएको हुन्छ र त्यो सजाएको मुजुराले हुनुपर्छ भन्ने अनुमान सुयोगले लगाएको छ । 'बरीले भरिदिन्छे सधैं । मुजुरालाई यी सबमा चाख छैन । कान्छी बहिनीसँग मेरो भेट नै हुँदैन'[१]— भन्ने शिबराजको उक्तिले सुयोग छक्क पर्छ ।

मीठो खाना बन्नका लागि नारीकै हात चाहिन्छ भन्ने नेपाली संस्कार बरीमा पनि बसेको छ । त्यसैले उ एक ठाउँमा सुयोगलाई भन्छे,— 'डेरामा कसले पकाइदिन्छ तपाईंलाई, भान्से राख्नुभएको होला, मीठो लाग्छ के ? बिहा गर्नुस् अब बूढो भइसक्नुभो ।'[२] बरीले भनेको यस पछिल्ला वाक्यको अर्थ 'अब निकम्मा बूढो भइसक्यो' भन्ने होइन । उसले यहाँ 'तपाईंको बिहे गर्ने उमेर जान लाग्यो, छिटै बिहे गरिहालनुहोस्—' भनेकी मात्र हो । उसलाई बरीले निकम्मा बूढो सम्झेकी भए उसलाई बिहा गर्ने प्रेरणा दिने थिइन । यसबाट, मनले नमान्दा नमान्दै पनि कताकताको मनोमालिन्यले सुयोगलाई (अर्थात् पुरुषलाई) निकम्मा साबित गरेर पारिजातले तृप्ति लिन खोजेजस्तो प्रतीत हुन्छ ।

यस उपन्यासमा एउटा पार्श्वचित्र खिँचिएको छ साहुनी र एउटा आइस्क्रीम बेच्ने केटाको । टी. बी. लागेकी साहुनी साहूको आँखा छलेर त्यस स्वस्थ केटासँग प्रेम गर्छे । सुयोग टाढैबाट हेरेर तर्सिन्छ र मन-मनै सोच्तछ— 'त्यो ठिटोलाई उसले आफ्नू छातीको सब कीटाणु नासो दिएर मर्दिन त ? अवश्य यही हुन्छ ।'[३] आखिरमा साहुनी मर्छे, केटो आउन छोड्छ, साहू टुहुरा छोराछोरी पालेर बस्छ । यो पार्श्वचित्र किन उपस्थित गरिएको हो ! उपन्यासका पूर्णतामा यसले कुनै सघाउ पुऱ्याएको देखिँदैन । त्यसले यहाँ एउटै काम गर्न खोजेको छ र त्यो हो, जीवन र यसका गतिविधि-

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ १७
२. " " पृष्ठ १७
३. " " पृष्ठ २०

हरूलाई निस्सार सिद्ध गर्नु र पलायन प्रवृत्तिलाई प्रश्रय दिनु । किनभने त्यो दृश्य हेरेर सुयोगले यही कुरा सिद्ध गर्न खोजेको छ र उ भन्छ,– 'मानिसहरू निस्सार प्रेममा र प्रेम निस्सार मानिसहरूमा सँगै सधैं अँगालिएर हिंडेका छन् ।'[१] यसरी प्रेम गर्ने जति सबैलाई निस्सारतामा फँसाएर आफूले कसैलाई प्रेम नगर्ने ढोंग रचेर जीवनको कस्तो सार पहिल्याउन खोजेको हो सुयोगले ? फेरि त्यही सुयोग मुजुरा र सकमबरीका प्रेममा किन लट्ठिएको ? आफूलाई र आफूले प्रेम गर्न खोजेकाहरूलाई समेत निस्सार सिद्ध गर्नलाई होइन ? के स्वार्थ छ यसमा सुयोगको ? संसारप्रतिको कस्तो विचित्र अनुभूति यो, पारिजातको ?

शिरीषको फूललाई भमराले चुमेपछि ओइली झर्दछ भन्ने गल्ती धारणा यस उपन्यासमा राखिएको छ र यसका मुखपृष्ठमै एउटा सिद्धान्त वाक्य लेखिएको छ र त्यो वाक्य यस्तो छ,– 'शिरीष फूल भमरा चुम्बनमै ओइली झर्छ !'[२] तर यो वाक्य पारिजातको सिद्धान्त वाक्य होइन कि जस्तो मलाई लाग्छ । किन भने यस वाक्यले स्पष्ट रूपमा देखाउन खोजेको कुरा नै पारिजातले यस उपन्यासमा सुयोग र सकमबरीका माध्यमबाट देखाउन खोजेकी छन् तापनि त्यसरी प्याच्च भनिदिएर आफ्नू कलालाई हलका बनाउने खालकी हुस्सू लेखिका पारिजात होइनन् । अब प्रश्न उठ्छ, त्यसो भए कसको वाक्य हो त यो ? भूमिका– लेखक शंकरले आफ्नू भूमिकामा त्यही कुरा सिद्ध गर्न खोजेका छन् मिथ्या प्रमाणलाई अगि सारेर । भूमिकामा उनी लेख्तछन्– 'कुमारसम्भवमा शिरीषको फूलको वर्णन गर्दा कालिदास भन्छन्,– 'पदं सहेत भ्रमरस्य पेलवं शिरीषपुष्पं न पुनः पतत्रिणः'[३] कथाको सार पनि त्यही । तर पढिसकेर मात्र सार बुझिन्छ । चाहे कुमारसम्भव ७०० वर्ष अगाडि नै किन नलेखिएको होस्, शिरीषको फूलले आफ्नू धर्म छोडेको छैन– कालिदासका लागि पनि पारिजातका लागि पनि ।'[४]

तर कालिदासले भन्न खोजेको कुरा अर्कै छ । दोस्रो कुरा उनले शिरीषका फूलको वर्णन गरेका पनि होइनन्, पार्वतीका शारीरिक सुकोमलताका निम्ति शिरीषका फूलको सुकोमलता उपमानका निमित्त मात्र ल्याइएको हो,

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ २०
२. " " उपन्यासको मुख पृष्ठ ।
३. " " " भूमिका पृष्ठ (ङ)
४. " " " " " "

उपमा अलंकारको स्वाभाविक प्रयोग गर्ने महाकवि कालिदासले ।

त्यो कालीदासीय प्रसंग यस्तो छ– हिमालयकी छोरी पार्वती शिवलाई पतिका रूपमा प्राप्त गर्ने उद्देश्यले कलिलै उमेरमा तपस्या गर्न जान तयार हुन्छिन् । त्यस्तो दु:साध्य कर्म आरम्भ गर्न तयार भएकी छोरीलाई देखेर उनकी आमा मेनालाई पीर पर्छ । त्यसैले छोरीलाई तपस्याबाट रोक्ने उद्देश्यले मेना भन्छिन्–

मनीषिता: सन्ति गृहेषु देवतास्तप: क्व वत्से क्व च तावकं वपु: ।
पदं सहेत भ्रमरस्य पेलवं शिरीष–पुष्पं न पुन: पतत्रिण: ॥[१]

अर्थात् हे छोरी ! तिमीले चाहेका सबै देवताहरू घरमै छन् (धैर्य धारी मुनिहरूले गरिने त्यो कठोर) तपस्या कहाँ, तिम्रो यो सुकोमल शरीर कहाँ! सुकोमल शिरीषको फूलले भमराको पादप्रहार त सहन सक्छ, तर चराका खस्रा नङ्ग्राको आघात त उसले कदापि सहन सक्तैन । भनाइको तात्पर्य के भने, तिमी शिरीषको फूल जस्ती सुकोमल छौ, तपस्या बडो कठोर हुन्छ, त्यस कारण त्यो सम्पादन गर्न लाग्दा तिम्रो यो सुकोमल शरीरले तपस्याका कठोर नियमहरूको पालना गर्न कसरी सक्ला !

यसरी शंकरजीले कालिदासको जुन कवितालाई साक्षी राखेर शिरीषको फूल भमराले चुम्ने बित्तिकै ओइलिएर झर्दछ भन्नुभयो, त्यस कविताको अर्थ नै उल्टा पर्‍यो । कविताले त शिरीषको फूलले भमराको बसाइ सहन वा थेग्न सक्छ पो भनेको छ त । यसरी जुन धारणाका आधारमा उपन्यास लेखियो र घटना घटाइयो, त्यो आधार नै सही भएन । यसरी सुयोगले बरीलाई चुम्नु र त्यसैले रोगाएर बरी मर्नु – यी दुवै घटना अप्रमाणित सिद्ध भए ।

अर्को कुरा माथि दिइएको उद्धरणअनुसार फूल फुल्ने, ओइलिने र झर्ने कुरा निसर्गत: सत्य छ, त्यसैले फूलको ओइलिनु र झर्नुमा भमराको कुनै हात छैन भन्ने कुरा सकमबरीले व्यक्त गरिसकेकी छ र भमराले नछोए फूल शाश्वत बन्दछ भन्ने विश्वास सकमबरीलाई पनि छैन ।[२] भँवरो नबसिदिए फूलले सुरक्षा पाउँछ भन्ने उक्ति यहाँ त्यति चरितार्थ देखिँदैन । फूल ओइलाउनलाई भमराको आवश्यकता पर्दैन भन्ने कुरा सुयोगले पनि मान्दछ । सुयोग सकमबरीकहाँ नगएको धेरै दिन भइसकेको छ, त्यसैले उ सम्झन्छ– 'अब त शिरीषका नीला फूलहरू पनि केही बेरंगी हुन थालिसके होलान्, आफ्नू

---

१. 'कुमारसम्भव महाकाव्य' सर्ग ५ श्लोक ४
२. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ १५

दुखसँगैको स्याद सिध्याएर, मोहलाई करबलले हटाएर झार्न थालिसके होलान् आफैं-आफैं, आफ्नै इच्छाले' ।[1] बडो सुन्दर अभिव्यक्ति छ यो सुयोगवीरको ! साँच्चै नै शिरीषको फूल र सकमबरीमा के भिन्नता छ र ? शिरीषको फूल एकै वसन्तमा बेरंगी भएर झर्दछ, सकमबरी बेरंगी भएर झर्नलाई दुई चार वसन्त लाग्ला । मोहलाई करबलले हटाउने कुरा सकमबरीमा त चरितार्थ होला तर फूलमा होइन । आफ्नै इच्छाले झर्ने कुरा चाहिँ न त बरीमा लागू हुन्छ, न त फूलमा । यो बेरंगी भएर झर्ने कुरा त बाध्यता हो । यसमा कसैको वश छैन । सकमबरीका हृदयको गहिराइमा पुग्न नसक्ने सुयोग बरीलाई एउटी निस्सार नारी सम्झन्छ । स्वस्थ रहेर पनि प्रेम गर्न नसक्ने बरीभन्दा अस्वस्थ रहेर पनि प्रेम गरेर बरु मरिदिने साहुनी उसका दृष्टिमा उच्च जँच्तछे, त्यसैले उ भन्छ,– 'के हो र सकमबरी ? दँजाएर हेरे पसल्नीले माथ गरिदिन्छे बरीलाई ।'[2]

कुनै प्रेमीले आफ्नी प्रेमिकालाई अरूसँग दँजाएर उसलाई निकृष्ट सिद्ध गर्न खोज्दछ भने, त्यो आफ्नी प्रेमिकाप्रतिको उसको गुनासो सिवाय अरू केही हुँदैन । सुयोगको बरीप्रतिको त्यही गुनासो यस उक्तिमा व्यक्त भइरहेको छ । सुयोग बरीलाई आफूसँग दँजाउँछ र खूबै मिलेको पाउँछ, किन-भने उसका विचारमा उ स्वास्नीमान्छेलाई प्रेम गर्ने शक्ति नभएको लाछो छ, बरी चाहिँ मानवविरोधी तत्त्व हो ।[3] बरीसँगभन्दा मुजुरासँग सुयोग रिझिएको छ, त्यसैले प्रेम कसरी हुन्छ भन्ने कुरामा उ भन्छ,– 'यद्यपि मुजुरालाई टाढैबाट हेरे तापनि देखे तापनि उसप्रति मेरो एक प्रकारको तृष्णा लुकेको थियो । छोएरै मात्र सुँघेरै मात्र प्रेम हुने हो र, प्रेम यसै हुन्छ उसै हुन्छ. . .' ।[4]

सकमबरी के हो, उसलाई जान्नु पऱ्यो भने हामीले उसको एउटा अर्को उक्तितिर पनि ध्यान दिनुपर्छ । उ आमाका साथ देउताका थानमा जान तयार भएकी छ । यो देखेर सुयोग आश्चर्य मान्दै उसलाई सोध्छ, तिमीलाई देउतामाथि विश्वास लाग्छ ? भनेर । यो सुनेर आफ्नू देवतामाथिको भावना यसरी व्यक्त गर्छे, बरी– 'ढुंगा न हो, उसको अघि जस्तै अपराध गरे पनि यो उसले कसैलाई भन्ने होइन, यसैले विश्वास गर्छु र चाहिएको

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ २०
२. " " पृष्ठ २०
३. " " पृष्ठ २५
४. " " पृष्ठ ३०

खण्डमा झकझकाउँदा पनि भन्ने कुरा भनिदिदैन त्यसले अविश्वास गर्छु । यसभन्दा बढी एउटा ढुंगासँग हाम्रो विश्वास र अविश्वासको के अर्थ ?'[1]

असफलताले मानिसलाई कहिले आस्तिक बनाइदिन्छ र कहिले नास्तिक पनि । पारिजातमा यो नास्तिकता जन्मजात हो वा कुण्ठाजनित हो, यस कुराको जवाफ उनै दिन सक्तछिन् । शास्त्रीय कुरा नै गर्ने हो भने यहाँ अस्तित्ववादको पूर्वाभास अवश्य पाइन्छ । किनभने अस्तित्ववादीहरू जीवनलाई विसंगतिपूर्ण र निस्सार देख्तछन्, तर उनीहरू यसै विसंगतिमा संगतिको स्थापना गरेर निस्सार जीवनलाई सारपूर्ण बनाउने प्रयत्न गर्दछन् । विसंगतिवादी विचारकहरुले ईश्वर मरिसकेका कुराको घोषणा गरेका थिए । किनभने आफ्नू वादलाई उनीहरूले बलियो बनाउनु परेको थियो । समस्त संगतिहरुको केन्द्र भएर रहेको ईश्वरलाई नमारी उनीहरूको विसंगतिवाद बलियो बन्न सक्तैनथ्यो । आफ्नू उद्देश्यपूर्तिका लागि उनिहरूले यो बौद्धिक कदम चालेका हुन् ।

यस शिरीषको फूल उपन्यासमा पनि यसका नायक-नायिका सुयोग र सकमबरीले ईश्वरको मृत्युको आशंका गर्दछन् । सुयोगका विचारमा यो संसार चलाउने ईश्वर नै हो । तर यो कुरा बरी मान्दिन । ईश्वरमाथि आस्था राख्ने सुयोग बरीलाई भन्दछ,– 'ईश्वर क्यान्सर लागेर मरेपछि तिम्रो संसारको के अवस्था हुन्छ ?'[2] तर सजिलैसित बरी जबाफ दिन्छे,– 'जस्तो छ त्यस्तै चल्दै जान्छ ।'[3] यो संसार चल्नु वा सृष्टि, स्थिति, प्रलय आदिमा ईश्वरको अलिकति पनि हात छैन, बरीका विचारमा । यसबाट वरी पूरै विसंगतिवादी बनेकी छ भन्न मिल्दैन । तर अस्तित्ववादी सार्त्र र कामूका विचारसँग चाहिँ कताकता बरीका विचारले मेल खाएको देखिन्छ, तर अस्तित्ववादका सन्दर्भमा चाहिँ होइन ।

बरीको नास्तिक निर्णयले सुयोगको चित्त बुझ्दैन र फेरि उ बरीलाई सोध्छ,– 'बरी, तिमी ईश्वरलाई मान्दिनौ, आफ्ना दुःख र अपराधहरू पखालेर निरोगी हुन चाहने अभागीहरूले कहाँ जानु ? तिमी भए के गर्थ्यौ बरी ?'[4] तर बरी सुयोगलाई बच्चो बनाएर जवाफ दिन्छे,– 'अपराध गरिसके-

———————

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ३३
२. " " पृष्ठ ३५
३. " " पृष्ठ ३५
४. " " पृष्ठ ३५

पछि म त्यसलाई पखाल्ने काम गर्दिन सुयोगजी, पखालेर अपराध पखालिन्छ, कस्तो हाँसो उठ्दो !'[1] साँच्चै नै अनीश्वरवादीहरू भुलचुकमा वा जानी जानी कुनै अपराध गरिहाले भने त्यसको निष्कृति उनीहरूलाई छैन । तर अपराध-लाई अपराधसम्म चाहिँ ऊनीहरू मानिदिन्छन्, यही आश्चर्य छ ।

यस्ता मीठा कुरा हुन लागेका वेलामा बरी कुन्नि के सोच्न पुग्छे, कुन्नि कस्तो उकुस मुकुस देख्छे सुयोगका छातीभित्र र प्याच्चै भनिहाल्छे,-- 'किन सुयोगजी, तपाईंको छातीभित्र पनि उकुस मुकुस छ जस्तो छ नि, सिपाही-को के विश्वास !'[2] यस वाक्यभित्र प्रयोग भएको 'पनि' शब्दले यहाँ ठूलो भण्डाफोर गरिदिएको छ । बरी आफ्ना छातीको उकुसमुकुस सधैं लुकाउँथी र केही नभएजस्तो देखाएर उ बस्थी । तर आज सुयोगका छातीभित्रको उकुसमुकुस पहिल्याउन खोज्दा आफ्नू उकुसमुकुस 'पनि' ले खुस्काइदिएको थाहै पाइन । त्यसरी कुरा खुस्काइसकेपछि 'सिपाहीको के विश्वास !' भन्ने वाक्यांश उच्चारण गर्ने लोभलाई संवरण गर्न सकेकी भए सकमबरीको पुच्छर कसरी लुक्थ्यो । 'सिपाही मूलाको छाती न हो' भन्न खोजेर आफूलाई उसित दँजाएको विचरी बरीले चालै पाइन । यसलाई बरीको कमजोरी नमानेर उसलाई जन्मदिने आमाकै कमजोरी माने कसो होला ?

एक ठाउँमा सुयोग बरीलाई 'काँडाबीच फुलेको गुलाफ र काँडेदार वन ऐँसेलुको झरिलो दानासित' तुलना गर्छ ।[3] तर कस्तो अमिल्दो तुलना ! बरी यदि काँडाबीच फुलेकी गुलाफ हो भने सुयोगले उसलाई टिप्न सक्नु पर्थ्यो अनि उ काँडेदार वन-ऐँसेलुको झरिलो दानू भए उसलाई टिपेर खान सक्नु पर्थ्यो । बरीबाट प्रेम पाउने र उसको समाज वा परिवारबाट त्यसमा बाधा उपस्थित भएको भए उपर्युक्त उदाहरण सुहाउँथ्यो । तर यहाँ त ठीक उल्टा छ र कमलका केशरका बीचमा झुसिलिकिरो बसेजस्ती भएकी छ सकमबरी । त्यसैले त शिवराजले आग्रह गर्दा पनि वेला वेलामा उसका घर जान डराउँछ, सुयोग, बुलेट पड्केजस्ती सकमबरीले के भन्छे के भनेर ।

नारीसुलभ कोमलता सुयोगले मुजुरामा पाएको छ त्यसैले उसका

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ३५
२. " " पृष्ठ ३६
३. " " पृष्ठ ३६

भित्री आँखाले कता कता मुजुरालाई पत्नीका रूपमा हेर्न थालिसकेको छ।[1] पुरुषले कस्ती नारीलाई स्वीकार्न चाहन्छन्, शायद त्यो देखाउन खोजेको होला, पारिजातले यहाँ। तर त्यत्रो स्वीकृति हुँदा हुँदै पनि पलायनवादी सुयोग उसँग प्रेम गर्न सक्दैन र भन्छ,—'प्रेम कत्रो झूठ, कत्रो उपहास, कत्रो निरर्थकता।'[2]

मानिसको जीवितता नै उसको अस्तित्व होइन भन्ने कुरा पनि सुयोगले बुझेको छ। जीवितता र अस्तित्वमा विरोध देख्ने बित्तिकै उसलाई यी दुइमा विसंगति देख्न सजिलो पनि हुन्छ र उ जीवत्मा जीवनहीनता, गतिमा स्थिरता देख्न थाल्छ र भन्छ,—'मेरो अस्तित्वले कति अमेल खान सक्छ, एउटा हरुवा कुकुर र हरुवा प्रेमदेखि;...जीवन– युगको यस्तो तहमा आएर ठप्प लाग्दो रहेछ र हामी यसैमा पनि बाँच्दा रहेछौं, हामी गतिहीन भइसक्छौं, तर हाम्रो गति रोकिंदैन।'[3] त्यति मात्र होइन, उ यतिसम्म पलायनवादी बनिसकेको छ, उ आफूमा आफूलाई जीवित राख्ने कुनै सार तत्त्व नै पाउँदैन र भन्छ,—'म आफैंमा एउटा रित्तो भाँडाको अनुभव गर्नथालें, रित्तो बोतलको असमर्थता, आफूबाट भागेको तरललाई बटुल्न नसकी जिल्लिएको, मैदान बीचको एकलासे रूख आफ्नै हाँगाबाट उडिसकेको बकुल्लालाई पछ्याउन नसकी टोल्हाएको नितान्त एक्लो कस्तो नाङ्गो वास्तविकता जसलाई आफूभित्र छोप्ने लुकाउने कुनै साधन छैन,'[4] अर्थका दृष्टिले पूरै पलायनवादी भइकन पनि साहित्यिक दृष्टिले यो उक्ति निकै सुन्दर छ।

सुयोग आफ्ना जीवनमा पहिलो चोटि नारीबाट पराजित भएको अनुभव गर्छ, वरीबाट विजित भएर र भन्छ,—'म पनि निरुकै निराश्रित, मेरो छयालिस वर्षको निल्लाम हुर्केका दिनहरूमा पहिलो पटक स्वास्नी मान्छेको निम्ति विवशता अनुभव गर्दै।'[5] तर के यो उसले अनुभव गरेको नारीप्रतिको पहिलो विवशता हो त? उ वर्मामा छँदा माटिनचीसित अरू नारीहरूसित जस्तो खेल्न सक्दैनथ्यो 'किन किन!' त्यो 'किन किन' भित्र

---

१. 'शिरीषको फूल', पृष्ठ ३७
२. " " पृष्ठ ३७
३. " " पृष्ठ ३९
४. " " पृष्ठ ४०
५. " " पृष्ठ ४०

यही विवशता अल्झेको छैन र ! यदि छ भने 'पहिलो पटक' भन्ने ठाउँमा 'दोस्रो पटक' भन्नुपर्थ्यो कि ! कि त त्यस्तो हृदय-हीन पुरुषलाई पनि पहिलो चोटि विवश गराउन सकें भनेर लेखिकाले गर्व गरेको त होइन ?

'पहिलो पल्ट निन्याउरो मुख लाएर म खाटमा पल्टिरहें–'[1] भनेर सुयोग भन्छ। तर के हेडहन्टरकी छोरी र भैंसी गोठाल्नी केटीलाई मारेका रात उसलाई त्यस्तो अनुभव भएन होला ? यदि भएको थियो भने यो 'पहिलो पल्ट' कसरी भयो ? त्यस वेला भएको थिएन, अहिँले चाहिं भयो भन्ने हो भने त्यसको कारण के हो, त्यो उपन्यासमा देखाइनु पर्थ्यो होइन र ? कार्यकारणको श्रृंखलामा उपन्यासका पात्रहरू र त्यसका गतिविधिहरूलाई उनेर विश्वस्त ढंगले कथावस्तुको विकास गर्नु उपन्यासका आवश्यक कला मध्ये एक होइन र ? नत्र सुयोगमा देखिने त्यत्रो चारित्रिक परिवर्तनका कारण खै ? कि त उपन्यासकारको आत्माले यस उपन्यासमा प्रवेश गरेर 'त्यस्तो सुक्खा हृदय भएको सिपाहीलाई पनि आफूप्रति खिँचेर चिन्तित बनाउन सकें' भन्ने सन्तोष लिएको हामीले सम्झनुपर्‍यो। त्यसो भन्ने हो भने पनि सुयोगले पूरै वश्यता त कहाँ स्वीकारेको छ र ! अझै पनि उ प्रेमलाई निकृष्ट वस्तु ठान्दै छ र आफूले प्रेम गर्नुलाई उपहासको कुरा मान्दैछ, त्यसैले त उ भन्छ,– 'कहीं प्रेमजस्तो निकृष्ट र निरर्थक सत्यमाथि म बलि जान लागेको त होइन, मेरो बूढो शरीर, मेरो खरो जीवन, जम्मामा मेरो निस्सार जीवन ? यदि हो भने यो नांगो उपहासलाई मैले कसरी सहने ? यो कटु व्यंग्यलाई मैले काँधमा कसरी थाप्ने ?'[2] सुयोगले स्वीकार्न अन्कनाए पनि उसलाई बरीले रन्थन्याइदिएकी चाहिँ अवश्यै छ। त्यसैले त कति मीठो उक्ति फलाक्छ यहाँ सुयोग– 'बूढो लाहुरेले खल्तीमा सजाएको रुमाल जस्तो, बूढो रूखमा बेमौकामा टुसाएको सुना जस्तो, बैंस गइसकेपछि नाकको डँडाल्नीमा आएको डण्डिफोर जस्तो बरी मेरो मुटुमाझ निर्धक्क पल्टिदिई।'[3] कस्तो अमिल्दो कुरा भनाइएको छ यहाँ सुयोगलाई। यो उक्ति त्यति साहित्यिक उच्चता वहन गरेको छ तापनि सत्यताले यसलाई गिज्याइदिन्छ।

सुयोगको पलायनवादी प्रवृत्ति झन् चरम सीमातिर बढ्दै जान्छ। उसका निम्ति; 'कति कठिन छ यो जीवनसँग पार पाउनु, सबै रित्याएर हराएर

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ४१
२. " " पृष्ठ ४१
३. " " पृष्ठ ४३

पनि बाँचिन्छ, केही नपाउनलाई बाँचिन्छ।'[1] पारिजातले सुयोगलाइ यस्तो मन्त्र सिकाइदिइन् जसले गर्दा उसलाइ यो जिन्दगी नै एउटा कठिन मार्ग र एउटा भार बन्न पुगेको छ। तर मलाई त पारिजात मार्फत सुयोगलाई यसो भन्न मन लाग्छ, 'सुयोग, तिमी रित्तिएका छैनौ, तिमीले केही हराएका छैनौ। तिमीले जे हराएको सम्झिएका छौ, त्यो त तिम्रो भ्रान्ति मात्र हो। रित्तिइसकेपछि मान्छे बाँच्तैन, तिमी बाँचिरहेका छौ त्यसैले तिमी रित्तिएका छैनौ। अर्को कुरा केही नपाउनलाइ बाँचिने होइन। कोही पनि केही नपाई बाँचेको हुँदैन। तिमीले पनि केही पाइरहेकै छौ। जीवनलाइ भोग्न जान्नु पर्दछ, भोगाउन त उ सधैं आफैं तत्पर रहेको हुन्छ। आफू रित्तिएको र निस्सार बनेको भावना त्यागिदेऊ, तिमी भरिनेछौं, जीवन सुखमय बन्नेछ, जताततै लाभैलाभको अनुभव तिमीलाई हुनेछ। तर के गर्नु पारिजातले उसलाई यस्तो शिक्षा दिन सकिनन्।' त्यसैले त उ सकमबरीकहाँ धाउँछ 'आश्रय पाउन धाएको कुकुरको जस्तो मेरो अस्तित्व'[1] भन्दै।

उ बरीलाई प्रेम गर्छ, मुजुराको प्रेम कसरी कसरी बरीमा सरिसकेको छ, उ प्रेम गर्छ बरीको सुनौलो टाउकालाई, उ प्रेम गर्छ बरीका फुलिएका छातीलाई, उ प्रेम गर्छ बरीको सुलुक्क परेको शरीरलाई; जम्मा जम्मीमा उ प्रेम गर्छ बरीको अपेक्षित भौतिकतालाई हुन पनि सुयोग जस्तो एउटा सिपाहीबाट त्यसभन्दा बढी के सोच्न सकिन्छ र! तर सुयोगलाइ जसरी नचाउन खोजिए तापनि, उ जस्तो भएपनि आफ्नू इमान्दारी उ गुमाउँदैन र भन्छ– 'नश्वरतामाथि आफैंलाई अड्न दिन सकिनँ। तिम्रो नश्वर शरीर मलाइ चाहिंदैन तिम्रो आत्मालाई साँचो माया गरेको छु भनी मैले मलाई भ्रममा राख्न सकिनँ। यो ढोंग र असत्य भावनाको आधारमा मैले आफूलाइ सन्तुष्ट बनाउन सकिनँ।'[2]

सुखको खोजी नै गरेको छैन सुयोगले यो कुरा होइन, तर सुख खोज्न कुन बाटो हिंड्नु पर्छ, त्यो कुरा सुयोगलाई थाहा छैन। जीवनको तीक्ष्णतालाई भोग्न नजानीकन भौतिक सुख कहाँ मिल्छ र! तर उ त भौतिक सुखका लागि जीवनको तीक्ष्णताबाट पन्छिन पो खोज्दछ। त्यसैले त हेडहन्टरकी छोरीलाई लक्ष्य गर्दै उ आफ्नै मन मनमा भन्छ,—' यसरी जीवनको तीक्ष्णताबाट

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ४६
२. " " पृष्ठ ४७

आफूलाई सधैं अलग्ग राख्न सकें तिमी र मलाई सुखको परिभाषा कसले दिन पर्थ्यो र !'[1]

हेडहन्टरकी छोरीलाई आफ्नू कुत्सित कामोपभोगले पिल्स्याएर मारिनै दिएको छ सुयोगले । त्यति गर्दा पनि आफ्नू आत्मा तृप्त भएको अनुभव उ गर्दैन र अहिले उ आफूलाई त्यस बेला पशुभन्दा पनि नीच भएको अनुभव गर्दै भन्छ,– 'पशु भए सन्तुष्ट भइसक्थ्यो तर मेरो मान्छे वृत्ति सन्तुष्ट हुँदैन ।'[2]

अस्तित्ववादी दृष्टिकोणअनुसार यो विसंगति र निस्सारताले पूर्ण क्षणिक जीवनमा कुनै उत्तरदायित्वपूर्ण काम गरेर यसलाई अर्थ दिनु पर्छ वा यसको अस्तित्व राख्नुपर्छ । यस उपन्यासको नायक सुयोग त्यस वनबालिका-लाई मारेर फर्कन्छ र 'केही होइन यो मैले जीवनलाई अर्थपूर्ण सिद्ध गराएको हो' भन्छ । यो कत्रो उपहास र कत्रो व्यंग्य हो अस्तित्ववाद प्रति! के अस्तित्व-वादी चिन्तकहरूले मानिसले यसरी नै आफ्नू अस्तित्व राख्नुपर्छ भनेका हुन् ?

सुयोगलाई बलजफ्तीसित निस्सारतावादी बनाइएको छ । त्यसैले त उ सकमबरीलाई सम्झेर भन्दछ-सकमबरी, जीवन त्यति निस्सार छैन होला । इन्सेक्ट किलर सुनगाभाको पातमा किन रमाइरहन्छ्यौ ?'[3] उता सकमबरी पनि त बाँच्न चाहन्छे नि ! नत्र हावा-पानी फेरेर स्वास्थ्य-लाभ गर्न मदेशतिर किन जानुपर्थ्यो ? त्यसकारण बरीलाई पनि बलपूर्वक पलायनवादी बनाइएको होइन त ? हुन त सुयोगसित बरीको वियोग गराएर उपन्यासलाई चर्काउन खोजिएको होला र एक पक्षमा यसले लेखिकाको उद्देश्यपूर्ति पनि गरिदिएको होला । तर अर्को उद्देश्य चाहिँ काँचै रहे जस्तो देखिन्छ ।

अस्तित्ववादमाथि अर्को प्रहार सुयोग गर्दछ । उ भन्छ, 'खाकी कमीजभित्र बसेको अस्तित्व'[4] मेरो यो शरीर हो भनेर । तर अस्तित्ववादीहरू शरीरको अस्तित्वलाई अस्तित्व स्वीकार्दैनन् । सुयोग आफ्नू शरीरको अस्तित्व-लाई पनि यथास्थित नस्वीकारेर कंकालका रूपमा स्वीकार्छ र जीवनका सन्दर्भमा त उ आफूलाई 'शून्य छु बिलकुल ··· ··· ··· म निस्सार बाँचेको छु,'[5] भन्छ ।

१, 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ५१
२, ” ” पृष्ट ५२
३. ” ” पृष्ठ ५७
४. ” ” पृष्ठ ६२
५. ” ” पृष्ठ ६२

सुयोगको निस्सारता र पलायनवादलाई यति चर्काइएको छ, भविष्यमा पनि कुनै समयमा कसैलाई सुखशान्ति हुने उ देख्तैन। त्यसैले उसका विचारमा 'शताब्दीपछि मान्छेका जमात कीटाणुसरी भएपछि के खाने ? हामीलाई ढुंगा-माटोले पुग्दैन।'[१]

सुयोग भन्छ, 'मैले जसजसलाई बलात्कार गरें उनीहरूलाई प्रेम गर्न सकिनँ र जसलाई प्रेम गर्छु उसलाई बलात्कार गर्न सक्तिन'।[२] यसबाट उ के निष्कर्षमा पुग्छ त भने प्रेम केवल दुःख, निरर्थकता र कमजोरी पनि हो। किन-भने जसलाई उसले बलात्कार गर्‍यो तिनीहरूलाई उसले प्रेम गरेन वा गरेको थिएन। त्यसैले उसले बलात्कार गर्न सक्यो। त्यति मात्र होइन, उसले बलात्कार गरेकाहरूमध्ये दुइओटीलाई त मारि नै दियो र एउटीलाई चाहिं निर्दयतापूर्वक लात मार्‍यो। तर आज उ प्रेमी बनेको छ, त्यसैले दुःखी छ। यही कुरा स्पष्ट गर्दै उ भन्छ,– 'मैले विश्वास गरें-प्रेम केवल दुःख हो, निरर्थ-कता हो, नत्र हेडहन्टरकी छोरी, भैंसी गोठाल्नी तथा माटिनचीमाथि मरणान्त अपराध गरेर पनि आफैंलाई दुःखी अनुभव गरिनँ र सकमबरीलाई आज त हेरेरै हेरेरै माया गरेरै म अति दुःखी भइरहेछु।'[३]

अस्तित्ववादले जनमुक्तिको आकांक्षा राख्तछ। जबसम्म मान्छे स्वतन्त्र बन्दैन तबसम्म उसले केही काम गरेर आफ्नू अस्तित्व राख्न सक्तैन। बडो उपहासपूर्ण ढंगले त्यो सिद्धान्त यस उपन्यासमा प्रतिपादित भएको छ। एकदिन बारमा शिवराज सुयोगलाई भन्छ, ' आज ढीलो गए पनि हुन्छ, बरीलाई सन्चो छैन। यस्तो वेला ऊ कोठाबाट बाहिर निस्कन्न।'[४] बरी शिवराजलाई खूबै माया गर्छे र शिवराज पनि उसलाई असाध्यै माया गर्छ। तर दाजूबहिनीका बीचको त्यो माया र ममतालाई पनि उ बन्धन सम्झन्छ। बरी बिरामी भएकोमा उसलाई पीर पनि छ, तर मुक्तिको अनुभव पनि गरिरहेको छ उ। सकमबरीले उसलाई कुन बन्धनमा पारेकी छ र ! ज्यादा रक्सी खाँदा र ढीलो घर आउँदा शिवराजलाई उ गाली गर्छे। तर उ बिरामी भएकाले शिव जाँड खाएर ढुम्मुनिन र रातभरि बाहिर बस्न स्वतन्त्र भएको छ। के यही हो, अस्तित्ववादले खोजेको स्वतन्त्रता ? अनि के स्वतन्त्र भएर गर्ने काम पनि यही

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ६४
२. ” ” पृष्ठ ७०
३. ” ” पृष्ठ ७०
४. ” ” पृष्ठ ७७

हो त ? नेपाली समाजले पारिजातीय साहित्यबाट पाउने उपलब्धि यत्ति हो ?

सुयोग शिवराजका विषयमा टिप्पणी गर्दै जीवनको व्याख्या गर्दछ,- 'वस्तुत: पटाक्षेपमा गजधम्म बसेको जीवन नाउँले परिचित एउटा अपरिमित दु:खको, जसको एउटा जबरजस्त अस्तित्व छ, आफ्ना बाँचिरहेका क्षणहरूलाई उसले त्यसैको छुटकारास्वरूप मानेको छ । तर के जीवन यत्तै छुट्कारा मात्रै हो र ?'[1] यसरी सुयोगले जीवनलाई झन् जटिल सिद्ध गरिदिन्छ । उसको व्याख्याअनुसार जीवन 'अपरिमित दु:ख' हो । कत्ति पलायित छ सुयोग पनि जीवनदेखि !

सारा आदर्शहरूलाई पर्याकेर, आफ्नू निस्सार पलायनवादलाई पनि भुलेर एकैछिन यथार्थको गन्ध सुँघ्ने चेष्टा गर्छ सुयोग । तर उसको यथार्थ झन् जहरिलो छ, उ भन्छ,– 'कुन यथार्थ यहाँ नाङ्गो छैन र ? जानी जानी यो पर्दा हो भन्दै सित्तैं आफूलाई ठगेर हामीले भूल गरेका हौं ।'[2]

सकमबरीलाई चुम्बन गरेर फर्किएदेखि सुयोगको मानसिक स्थिति निकै खलबलिएको छ । त्यसै त नित्य पलायित भइरहने उसलाई जीवनको रोग त छँदै थियो त्यसमाथि अब बरीसँगका एकोहोरो प्रेमको चरम बिन्दुमा उ पुग्यो । त्यसले गर्दा उसमा अरू धेरै जटिलताहरू थपिएका छन् । त्यसैले जीवनको यस जटिलतालाई खप्न सक्तैन र उ भन्छ,– 'बरीलाई छोएर मैले राम्रो कार्म गरेको होइन ।'[3] सुयोगको राम्रो र नराम्रोको परिभाषा त शायद अर्कै किसिमको होला, किनभने, सुयोगले उसका जीवनमा कुन चाहिं राम्रो काम गरेको थियो र यो काम उसका लागि नराम्रो भयो ? अनुमतिविना नै बरीलाई उसले चूमिदियो । शायद यही होला उसले सम्झेको नराम्रो काम । तर उसका लागि त्यो के स्वाभाविक थिएन र ? यसभन्दा बढ्ता के आशा गर्न सकिन्थ्यो र उसबाट ! तर त्यो अकस्मात् गरेको, भूमिकाविनाको चुम्बन उसलाई खल्लो लाग्छ, बर्मामा गरेका व्यभिचारहरू जस्तै । किनभने सुयोगवीर-भित्रको व्यभिचारी मरिसकेको छ अथवा यसो पनि भन्न सक्छौं व्यभिचारी सुयोग मरिसकेको छ र उसैको भूतले उसलाई वर्तमानमा पनि वारम्वार तर्साइरहन्छ किनभने एक अर्थमा त्यो उसको आत्महत्या थियो । आज बरीलाई चुमेर उसले अर्को आत्महत्यालाई निम्त्याएको छ र त्यसैले

----

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ७८
२. " " पृष्ठ ७९
३. " " पृष्ठ ८१

पोलिरहेको छ, सुयोगलाई । उ मन मनै भन्छ,– 'नैसर्गिकताको यदि कहीं अस्तित्व भए त्यो त्यही क्षण हो, ईश्वरत्वको पनि कुनै अस्तित्व भए त्यो त्यही क्षणमा गएर समावेश हुनुपर्छ, मैले खुल्न पाउनुपर्छ। मभित्र विरोध भरिएर आयो र निर्णय गरें, म जान्छु र स्वीकार गरिदिन्छु ।'[1] यसरी यस उक्तिमा सुयोग आफूले गरेको कामलाई निसर्गजन्य मान्दछ र त्यस प्रेरणालाई, ईश्वरको अस्तित्व स्वीकारेका खण्डमा, ईश्वरको प्रेरणा हो भन्ने मान्दछ र उ निश्चय गर्छ कि यो कुनै अपराध होइन, त्यस कारण यो व्यक्त हुनुपर्छ भन्ने उसलाई लाग्छ र सामाजिक् आदर्शप्रति उ मनमनै विरोध जनाउन थाल्छ ।

यसै प्रसंगमा बरीलाई गएर स्पष्ट भनिदिने विचार गर्छ उ । उ बरीलाई भन्न चाहन्छ,– 'सम्झिदेऊ कि लोग्नेमान्छे स्वास्नीमान्छेलाई अतिक्रमण गर्छ, एकान्त पाउन हुँदैन मौका छोप्छ र मलाई पनि त्यति मात्रै ठानी त्यही सस्तो संस्कारमा मेरो मार्मिक कथालाई गाभिदेऊ' ।[2] तर दुःख ! सोचाइ-अनुसार काम गर्न सकेन सुयोगले । उसलाई उसको पलायनवादी प्रवृत्तिले त्यो गर्न दिएन । मनको कुरा मनैमा रह्यो । यत्तिकैमा सकमबरी मरेको खबर बरीकै घरको ढोकामा एउटी बाहुनीबाट पायो र उ छाँगाबाट खसेजस्तो भयो र अर्धविक्षिप्तजस्तो भएर उ त्यहाँबाट फर्कियो ।

आजसम्म उ आफूले बरीसित प्रेम गरेको सम्झँदै थियो, तर त्यसलाई अब उ आफैंले बलात्कार सम्झन थाल्यो । त्यसैले उ मनमनै भन्छ,– 'बरीले मेरो सत्य प्रेमको आवेगलाई एउटा बलात्कार सिद्ध गरेर मरेकी छ। मेरो इतिहास यस्तै छ ।'[3]

यसरी सोच्ता सोच्तै बरीमाथि आफूले गरेको व्यवहार वास्तवमा प्रेम होइन बलात्कार हो भन्ने निष्कर्षमा उ पुग्छ र आफ्नू अनुभूति यसरी व्यक्त गर्दछ– 'मनमनै भन्न थालें यो बलात्कारलाई प्रेमको उद्वेग मान्न सारा संसार त के, बरी, म आफैं पनि तयार छैनं । यो दुःखद जीवनको अन्त मृत्यु हो र त्यसपछि हाम्रा भावनाहरूको कुनै पनि अस्तित्व छैन ।'[4] उसलाई पछुतो लागेको छ, बरीलाई आफ्नू भाव शब्दमा व्यक्त गर्न नसकेको र नपाएकोमा । त्यसैले उ भन्छ,– 'हामी एका अर्कामा स्पष्ट हुन सकेनौं र कहिले सक्तैनौं

१—'शिरीषको फूल, पृष्ठ ८९
२— " " ८९
३— " " ९०
४— " " ९०

पनि ।'[1] संसारलाई नै निस्सार सम्झने सुयोग आफ्ना जीवनको मूल्य यस-री तोक्तछ– "तिमी एउटा अन्धकारमा निसास्सिएर मर्छौ र कुनै दिन म पनि मर्छु, यही हो तिम्रो र मेरो जीवनको मूल्य"[2] यी निस्सारतावादीहरू र पलायनवादीहरू जीवन र जगतलाई नै कस्तो उजाड र निस्सास लाग्दो बनाएर देखाउन सक्तछन् ! कस्तो सुन्दर चित्र ! ! चित्रणको कस्तो सफलता ! ! ! यो सम्पूर्ण जीवन-जगत्‌लाई नै उनीहरू कस्तो दृष्टिले हेर्दछन्, सुयोगको निम्न उक्तिमा त्यो कुरा स्पष्ट हुन्छ । उ भन्छ, 'मेरो सकमबरी अब मलाई शरीरभरि खोपेर हिँड्न मन लागेको छ, जीवन असफलता हो, यो जीवन दुर्भाग्य हो, मानिस यसै पनि दुःखी छ उसै पनि दुःखी छ'[3]।

यस उपन्यासका काव्यात्मक सौन्दर्यको वर्णन जति गरे पनि कम्ती नै हुन्छ । सुयोग साँच्चै नै अभागी छ । जहाँ गए पनि उ रित्तै हात फर्किन्छ । उ यसैमा अभ्यस्त पनि भइसकेको छ । पहिले शिवराजका साथ लागेर जुन दिन उसका घरमा सुयोग पुगेको थियो, त्यो वसन्तको वेला थियो । उसका बगैंचाका शिरीषका बोटहरू नीला फूलका गुच्छाहरूले झपक्क थिए, बगैंचामा हरियालीको मनोरम दृश्य थियो । शिबराजको घर पनि हरियो र भरिलो नै थियो, जहाँ लज्जावती मुजुरा, यौवनोन्मादवती सानू र एक किसिमको सुन्दरै लाग्ने शरीर तथा स्वभावमा निरपेक्ष स्पष्टता बोकेकी सकमबरीको उपस्थिति थियो, तर आज मुजुरालाई उसको लज्जा र उदासीनताले थिचेकै छ र उ चपरीमनिको दूबो जस्ती भएर बसेकी छ, त्यसैले उसमा हरियाली छैन, यौवनको उन्मादले सानूलाई उडाइसकेको छ र सकमबरी पनि जुन निरपेक्षता लिएर बाँचिकी थिई, त्यस्तै निरपेक्ष मृत्यु उ मरिसकेकी छ । बगैंचाका शिरीषका हाँगाहरू पनि रित्तिइसकेका छन्, न तिनमा फूल छन् न पात ! कति राम्रो काव्यात्मक सौन्दर्यको आधान र वातावरणको सामञ्जस्य मिलाइएको छ यहाँ ! ! सुयोगका उक्तिमा– 'सधैं रित्तो हात रित्तो मन फर्कन अभ्यस्त मान्छे म रित्तै फर्कें । शिरीषका रित्तिएका हाँगाहरू आफ्नो रित्तोपनलाई स्वीकार गरेर उभिएका थिए'[4]।

आमाले विबाह गरिदिन खोज्दा शिवराज मान्दैनथ्यो । सकमबरी-

---

१. 'शिरीषको फूल' पृष्ठ ९०
२. " " पृष्ठ ९०
३. " " पृष्ठ ९१
४. " " पृष्ठ ९१

लाई उ खूबै माया गर्थ्यो र उसदेखि उ डराउँथ्यो पनि। त्यति मात्र होइन, सकमबरीलाई केही भयो भने म आत्महत्या गर्छु भनेर उ बारंबार सुयोगसँग भन्दथ्यो पनि। यिनै कतिपय कुराहरूलाई लिएर केही समालोचकहरू यी दुइ दाज्यू-बहिनीका बीच अनुचित सम्बन्ध पहिल्याउन खोज्दछन् तर म यहाँ त्यस्तो कुनै दूषण देख्तिनँ। दाज्यूले बहिनीलाई माया गर्थ्यो, त्यो कुनै अस्वाभाविक कुरा थिएन। बरीलाई नै बढी माया गर्दथ्यो, त्यसका पनि अनेक कारण हुन सक्तछन्। एकै आमाबाबुका धेरै छोराछोरीमा पनि समान झुकाउ रहेको हुँदैन भने बरी शिक्षिता बहिनी थिई, रोगी थिई, स्पष्ट र पवित्र थिई, त्यसैले शिवराजको झुकाउ उसप्रति बढी थियो। उ बरीदेखि डराउँथ्यो, तर यसमा पनि कुनै कारण छैन कि उससँगको आफ्नू अनुचित सम्बन्धले उ डराओस्। यदि त्यसो हो भने त शिवभन्दा बरी बढ्ता डराउनु पर्ने थियो, तर उ ठ्याम्मै डराउँदिन। बरीको अरू कुनै स्वभावबाट पनि यो दूषण देखिदैन। जतिसम्म्म डराउने प्रश्न छ, आफू भन्दा ठूलाबाट मात्र डराइन्छ भन्ने केही छैन, कसैको व्यक्तित्व वा आदर्श नै त्यस्तो हुन्छ जसले गर्दा उ आफूभन्दा सानू भए पनि र सम्बन्धले मान्नु पर्ने नभएपनि उसदेखि डराउनु पर्छ। सकमबरीमा पनि यस्तै केही थियो, जसले गर्दा शिव उसदेखि डराउँथ्यो शिवमात्र होइन, त्यस्तो कठोर जीवन बिताउँदै आएको सुयोग पनि बरीदेखि डराउँछ। उसको स्पष्टवादिता नै सुयोगका डरको कारण भएको छ भने शिवका निम्ति त्यस्ता अनेक कारण हुन सक्तछन्। यस्ता स्थितिमा त्यहाँ अनुचित कल्पना गर्नु कल्पना दूषण हो भन्ने मलाई लाग्दछ।

सुयोगले निर्मम र निष्ठुर जीवन बिताउँदै आएको छ, तर पनि सकमबरीको सम्झनाले उसलाई सताइराखेको छ। उ मरिसकेकी छ, उ मरेको समाचार सुनेर सुयोग फर्किएर आइरहेको छ। बाटामा उसलाई बरीको सम्झनाले कसरी सतायो, त्यो कुरा उ यसरी व्यक्त गर्दछ- 'धूँवाको गुजुल्टोभित्र एउटा सुनौलो टाउको, दुइ निकोटिनले पहेंलिएका औंलाहरू सजीव झैं मेरो अघि अघि गइरहेका थिए। एउटा कार्टुन शरीर आफ्नो सानो गर्धन देखाएर हिंडिरहेको र म कैला रौंहरूलाई खेलाउने रहरसँग एउटा सिंगो मानिसको सम्पूर्ण मानसिकता हराएर, नपाएर फर्किरहेको थिएँ।'[1] यसरी सुयोगका चरित्रमा परिवर्तन पूरै भएको पाइन्छ तापनि त्यो परिवर्तन जीवनोन्मुख

---

१. 'शिरीषको फूल'– पृ. ९२

नभएर पलायनवादी नै रहेको छ। बरु पहिले त उ आफूलाई मानिससम्म त सम्झन्थ्यो, तर अब सकमबरी मरिसकेपछि त माया र भावनाको पूरै हत्या भएको उ सम्झन्छ र आफू मेशीन मात्र रहेको उ सम्झन थाल्दछ र उ भन्छ– 'मानिसमा माया र भावनाको हत्या भइसकेपछि (पनि) मानिस बाँच्छ र मानिस एउटा मेशीनभन्दा बढी केही होइन, यही सत्यलाई हामी शिव र म दुवैले आफैंमा प्रमाणित गरिरहेका छौं।'[१]

यसरी यस उपन्यासमा कामूको अस्तित्ववादलाई जन्म दिने खालको पूर्वकालिक निःसारता नभएर जीवनलाई पूरै पलायनका खाडलमा हाल्ने खालको निराशा व्यक्त भइरहेको हामी देख्तछौं।

अब यहाँ एउटा जटिल प्रश्न के खडा हुन्छ भने, यदि पारिजातका 'शिरीषको फूल' उपन्यासमा बौद्ध दर्शनको शून्यवाद र कामूको निस्सारतावादको प्रभाव छैन भने यो के हो त? जतातत्तै शून्य, अभाव र निस्सारताको दर्शन उपन्यासकारलाई कसरी भयो त? यदि उक्त दुई दर्शनबाट उपन्यासकर्त्री प्रभावित नभएकी भए यो हरियो र भरिलो संसारलाई उनले किन शून्य देखिन् किन जतातत्तै अभावै-अभाव देखिन् र भौतिक दृष्टिले यो भौतिक संसारलाई उनले किन निस्सार स्वीकारिन्?

उपर्युक्त प्रश्नहरूको उत्तर त्यति संक्षिप्त हुन नसक्ला तर त्यति जटिल चाहिँ अवश्य छैन। जतिसम्म अल्बर्ट कामूको प्रभाव हाम्रा समालोचकहरूले पारिजातको यस उपन्यासमा पहिल्याउने कोशिश गरेका छन्, त्यस विषयमा त्यति पर जानुभन्दा पारिजात र उनको जीवन-जगत्लाई नै कोट्याएर, त्यसैलाई चारैतर्फबाट हेरिदिनु उपयुक्त हुन्छ।

मानिस एउटै भाव-जगत्मा बहने र एउटै चेतनशीलता बोकेको प्राणी हो, त्यसकारण उसको जन्मशताब्दी वा जन्म-सहस्राब्दी नै फरक भएपनि, भौगोलिक दृष्टिले पृथ्वीका सुदूर पूर्व र पश्चिम वा उत्तर र दक्षिणमा जन्मिएको भए पनि, एकको भाषा अर्कोले सुन्दै नसुनेको र सुने पनि बुझ्दै नबुझ्ने भए पनि भावमा समानता रहेकै हुन्छ। यसको मुख्य कारण के त भने, चित्तवृत्तिहरू मानिसका साझा छन्, एसिया महादेशका मानिसका हृदयले जुन कुरा खोजिरहेको हुन्छ, अमेरिका, अस्ट्रेलिया वा यूरोपका मानिसका हृदयले पनि त्यही कुरा खोजिरहेको हुन्छ। कुनै समयमा कसैमा भौतिक प्रवृत्ति बढी र कसैमा आध्यात्मिक प्रवृत्ति बढी देखिन सक्तछ, तर एकमा

---

१. 'शिरीषको फूल'– पृ. ९२

अर्को कुराको अभाव चाहिँ कदाचित् हुन सक्तैन। त्यसैले गर्दा विभिन्न युगका विभिन्न देशका महापुरुषहरूका चिन्तनमा, उपदेशमा र कविहरूका कृतिहरूमा एकरूपता पाइन्छ। मानवमात्रका हृदयमा रहेको शाश्वत पवित्र प्रेरणाले गर्दा विभिन्न समय वा देशका चिन्तक वा कविहरूका उद्गारमा एक रूपता देख्न पाइन्छ। त्यसैले बाल्मीकि र होमर एक अर्कादेखि प्रभावित भए जस्ता देखिन्छन्। हाम्रा उपनिषद्का ऋषिहरू र सुकरात परस्परमा प्रभावित रहेको अनुमान गरिन्छ। यिनीहरूका समयको टुङ्गो नलागेकाले कसबाट को प्रभावित भयो, त्यो भन्न नसके तापनि प्रभाव चाहिँ देखाइन्छ। पूर्ववर्ती लेखकको प्रभाव परवर्ती लेखकमा देखाउन सजिलो पर्ने हुनाले त्यो देखाउने परम्परा त झन् विस्तृत रहेको छ। एक अर्कामा समानता पाइने यस्ता उदाहरणहरू बेगिन्ती पाइन्छन्। तर त्यो अनजानमै भएको हुन्छ।

ई० पू० चौथो शताब्दीका ग्रीक दार्शनिक अरस्तूका विषयमा आठौं शताब्दीका भारतका नाटककार भवभूतिले केही जानेका थिएनन्। अरस्तूले आफ्नू काव्यशास्त्रमा ट्रेजिडी-सिद्धान्तको स्थापना गरिसकेका थिए र उनका विचारमा वियोगान्त नाटक नै दृश्य-प्रबन्धहरूमा सर्वश्रेष्ठ थियो। यो कुरा भवभूतिलाई थाहा थिएन तर भवभूतिका हृदयले पनि वियोगान्तको महत्त्व स्वीकारेको थियो र त्यसबाट उब्जने करुण रसलाई मानवहृदयमा रहने एक व्यापक र सार्वभौम वृत्तिका रूपमा स्वीकारेको थियो[१]। तत्कालीन अरू विद्वान्हरूले आक्रमण गर्दा उनले यसरी आफ्नू चित्त बुझाएका थिए– 'जो मेरो अवज्ञा फैलाइरहेका छन्, तिनीहरू आफ्नै अनुभवअनुसार केही जान्दछन् र तिनीहरूका लागि मैले यो ग्रन्थरचना गरेको पनि होइन। मेरै जस्तो हृदय भएको कुनै व्यक्ति यो विशाल पृथ्वीमा कतै जन्मिएको होला, नभए काल अनवधि छ, कुनै बेलामा कुनै जन्मिएला, जसले मेरो हृदयको मर्म बुझेर मेरो काव्य रुचाइदेला।'[२]

१—" एको रसः करुण एव निमित्त—भेदाद्
    भिन्नः पृथक् पृथगिवाऽश्रयते विवर्तान्।
आवर्त—बुद्बुद-तरङ्गमयान् विकारान्
    अम्भो यथा सलिलमेव हि तत् समग्रम्॥" उ. रा. च. ३।४७

२—" ये नाम केचिदिह नः प्रथयन्त्यवज्ञां
    जानन्ति ते किमपि तान् प्रति नैष यत्नः।
उत्पत्स्यतेऽस्ति मम कोऽपि समानधर्मा
    कालोह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी॥"
        —प्रस्तावना माल० मा०।

यदि भवभूतिले अरस्तूको नाम जानेका भए र उनको ग्रन्थ पढेका भए प्रमाणका रूपमा सीधै त्यो तेर्स्याइदिने थिए । यसरी अरस्तू र भवभूतिका विचारमा साम्य देखिए तापनि अरस्तूको प्रभाव भवभूतिमा परेको थिएन र त्यो उनको पूर्ण रूपमा निजी अनुभव थियो । यसरी समान अनुभूति र समान विचार विभिन्न व्यक्तिमा देखिन्छ; कामू र पारिजातमा हाम्रा विद्वान्हरूले देखेको आपातिक समानता पनि त्यस्तै हो र वास्तविक समानता यी दुईका विचारमा नभएको कुरा त माथि नै सिद्ध गरिसकिएको छ ।

अब एउटा प्रश्न यो रह्यो कि यो अनुभव पारिजातको आफ्नै निजी अनुभव हो भने यसको कारण के हो त ?

यस प्रश्नका उत्तरका लागि हामीले पारिजातको जीवनीलाई कोट्याएर हेर्नु पर्छ । पहिलो तहमा मानिस एउटा जीवनधारी प्राणी हो र दोस्रो तहमा ऊ सामाजिक प्राणी पनि हो । हरेक कुराको पहिलो प्रेरणा उसले आफ्नू जीवनबाट पाएको हुन्छ र दोस्रो प्रेरणा समाजबाट उसले पाउने गर्दछ । कुनै लेखकले केही लेख्ता आफ्नू निजी जीवनबाट प्रेरणा लिएर लेख्ने हुनाले नै व्यक्तिगत विशेषताहरू उसका कृतिहरूमा देखा पर्छन् । त्यसैले कृतिका बाहिरी आवरणमा देश, काल, परिस्थिति र परिवेशको प्रभाव देखिन्छ तापनि कृतिको आत्मा चाहिँ कृतिकारको आफ्नै जीवनको अनुरूपको हुन्छ ।

त्यस कारण जानी नजानी पारिजातले भोगेको र अनुभव गरेको यो संसार तथा उनको आफ्नै जीवन पनि त्यति हरियो-भरिलो रहेन । शायद आरम्भमा उनले आफ्नू यो जीवन र संसारलाई आमोद र प्रमोदको खानी सम्झेकी थिइन् । जीवन र संसारको भोग आवेशमय हुनुपर्छ भन्ने सिद्धान्त उनले स्वीकारिन् । आवेशमा गरिने सबै क्रिया-कलापका गतिमा अन्धता रहेको हुन्छ । त्यस अन्ध-गतिको परिणाम ठक्कर खानु सिवाय अरू केही हुँदैन । पदपदमा खाइने ठक्करका कारणले गर्दा पहिले आफूले गुलियो सम्झेर भोग्न थालेको जीवन र जगत् तीतो लाग्न थाल्छ, जताततै आफूले देखेको हरियालीले उजाडताको रूप लिन्छ । जुन जीवन र जगत्का निम्ति हामी कुनै दिन मरिमेटेका हुन्छौं, पछि गएर त्यही जीवन र जगत् हाम्रा निम्ति शून्य र निस्सार सिद्ध हुन्छ । त्यस कारण, यद्यपि यस जीवन र जगत्को हामीबाट गरिने उपभोग प्रायः आवेशमय नै हुन्छ, तथापि त्यसलाई विवेकपूर्वक, बडो संयमका साथ भोग्न हामीले जान्यौं भने यो मानव-जीवन र मानव-जगत् कामधेनु जस्तो पनि हुन्छ र आवेशमा यसको कडी खुस्कियो भने हाम्रो

सम्पूर्ण जीवन र जगत् नै शून्य र निस्सार बन्न जान्छ। जीवन र जगत्को यस्तै कटु अनुभव पारिजातले गरेकी छन्। कुन विषमता र कुन बाध्यताले उनको जीवन र जगत्लाई उपयुक्त ढंगले भोग्ने कडी खुस्काइदियो, त्यो कुरा जाने उनै जानून् तर हाम्रा बिचारमा मानव-सुलभ आवेग नै त्यसको कारण हुन सक्तछ। हामी के भनेर चाहिं पारिजातका निम्ति सहानुभूति व्यक्त गर्न सक्तछौं भने, जुन बाध्यता वा आवेग वा आवेश वा परिस्थिति वा परिवेशले उनलाई यो सहृदय-सुलभ मनोरमता बोकेको जीवन र जगत्लाई यस्तो निस्सार, शून्य र उराठ लाग्दो देख्ने बनाइदियो र उनमा अध्यात्मता-विहीन वैराग्य उब्जाइदियो, त्यो उनका जीवनको अभिशाप हो र उनको सुन्दर कृति 'शिरीषको फूल'लाई पनि त्यसैले अभिशप्त बनाइदियो।

त्यसैले निस्सारतावादी, शून्यवादी र पलायनवादी सौन्दर्य बोकेर यो उपन्यास नेपाली साहित्यमा अवतीर्ण भयो। त्यस कारण यो एउटी नेपाली लेखिकाकै चोखो भौतिक मर्म बोकेको उपन्यास हो र यसमा कुनै वादको प्रभाव परेको मान्नु उपन्यासकारमाथि अन्याय गर्नु हो भन्ने मलाई लाग्छ।

मेरो एक अनुभव

सुदूर पश्चिमाञ्चल कैलाली जिल्लामा बस्ने थारू जीवनको एक झलक र वैवाहिक परम्परा (क)

-तारामान सिंह स्वार

मेरा पिता स्वर्गीय पहलमान सिंह स्वारले आफ्नो जीवनकालमा नेपालफर्कनु भएपछि यहाँ स्वर्गीय जगु महतो समेतका सहयोगबाट कैलाली जिल्लाको बोकटान तपामा जंगल फडान गरी दांगबाट थारूहरू ल्याई धेरै गाउँहरू बसाल्नुभएको थियो। तिनै गाउँहरूमध्ये हाल मुसुरिया पंचायत-अन्तर्गत पर्ने ओडा नं० ८ को पहलमानपुर पनि एक हो। केटा-केटी अवस्थामा पूज्य माताजीका साथ यहाँ बराबर आउँथें तापनि सेवाबाट अवकास पाएपछि मेरा हिउँदका महीनाहरू यहीं बित्तछन्। यसै बीचमा अनुभव गरेका एकाध कुरा आज तल कोर्दैछु। यो जिल्लामा थारू जाति बस्दछन् त्यसमा पनि राना, कठरिया, दंगौरा आदि उपजातका हुन्छन्। यो अनुभव दंगौरा जातिका थारूहरू बारेको सामाजिक चलनको धेरै अंगमध्ये एक हो। खास गरी यिनीहरूको वैवाहिक जीवनसँग सम्बन्धित चालचलन तथा रीतिथितिको वास्तविक आधारमा नै आधारित केही अनुभवहरू यहाँ छोटो रूपमा कोर्ने प्रयास गरेको छु। यो जाति असाध्य सीधा भएकोले यिनीहरूका चालचलन तथा व्यवहार पनि अति सामान्य रूपमा देखिन्छन्। यस जिल्लामा हाल अन्य जाति र

परीका प्रभावहरू परे तापनि यिनिहरूको सरलपना, इमान्दारी तथा सच्चाइमा कुनै प्रतिकूल असर परेको देखिदैन । यिनीहरूमा अहिलेसम्म अन्तर्जातीय विवाह चलेको पनि पाईंदैन । दुलाहा दुलहीलाई हुर्री हुर्री भन्दछन् ।

घरको नाम:–

घरको नाम भने जुन गाउँमा हाल बसेको छ सो गाउँमा आउनु-भन्दा अगि कुन ठाउँमा थिए सोही गाउँको नामबाट राख्छन् ।

जस्तो ऐंठाबाट आएकोलाई ऐंजंहान, लौसाबाट आएकोलाई लौसा-हान, बोतलपुरबाट आएकोलाई बोतलहान्, शंकरपूरबाट आएकोलाई शंकरपुरान आदि ।

साथै घर-गाउँको कुन दिशामा छ त्यसबाट पनि राख्छन् जस्तै दक्षिणमा भए दक्षिण धरान, पूर्वमा भए पूर्विहान आदि ।

घरका कोठालाई कुन्टी र बैठकलाई बहरी भन्दछन् ।

नामकरण वा न्वारान:–

घरमा बच्चा जन्मदाको कालसमय के कस्तो थियो वा उल्लेखनीय कुनै कुरा भए सो अनुसार राख्दछन् जस्तैः–

(क) नाबु परदेश गएको बेला जन्मेको बच्चाको नाम परदेशी, विदेशी ।

(ख) गाउँमा कुनै कर्मचारी आएको भए सोही अनुसार जस्तै सुब्बा आएको साल वा महीनामा जन्मेको भए सुब्बालाल त्यस्तै जमदार, हवल्दार, चौकीदार ।

(ग) गाउँ अथवा जिल्लामा सुखा वा अनिकाल परेको सालमा जन्मेको भए, गरीव वा दुखिया ।

(घ) जन्मेको बारको हिसाबले पनि नाम राख्छन् जस्तै आइत-बार जन्मेको भए आइतबारी, बुधबार जन्मेको भए बुद्धिमान् आदि ।

(ङ) जन्मेको बालकको शरीरको अंग विचार गरेर पनि नाम राख्दछन् जस्तै कपालमा रौं नभएको बच्चीलाई ठुण्डी, बालक धेरै रोगी भए रोगाही ।

(च) बच्चा जन्मदा आमा कुन अवस्थामा थिइन् सो विचार गरेर पनि राख्छंन् जस्तै चूलोमा पकाउँदा जन्मेको बालकलाई चोलु, घना काट्दा वा रोप्दा पाएकोलाई

बनिया, मुसुरोको खेती गर्दा पाएकोलाई मुसुरीया आदि ।

(छ) अथवा गर्भमा छंदा बाबु मरेको भए त्यसको नाम गर्भे अथवा आमा बाबुलाई कुनै चोट पारेको भए साथै आगोमा हात छुट्दा जल्यो भने त्यसको नाम जिउजरन राख्दछन् ।

आजकाल भने आधुनिक नाम पनि राख्न शुरू गरेका छन्, जस्तै लालबहादुर रामबहादुर ।

वैवाहिक सम्बन्ध:–

यिनीहरूको विवाह धेरै चरणका कार्यविधिबाट टुंगिन्छ ।

१— पूर्वार्द्ध – ठोकठाक,

भावी वरवधूका माता-पिताहरूका बीच आपना छोरा-छोरीको सम्बन्ध जोड्ने बारे कुराकानी चल्छ । चित्त बुझेपछि एक वचन-दान समारोह हुन्छ जसलाई ठोकठाक भन्छन्, यो चाहिं मातापिताको इच्छानुकूल केटा-केटीको उमेर एक, दुई वर्ष जति भए पनि हुन्छ । यसमा केटीको पिता वा संरक्षक केटाको पिताको घरमा केही मानिसहरू साथ लिई आउँछन् । दुवै थरी बस्छन् अनि एकजना अगुवा (मध्यस्थ) बन्दछ त्यस अगुवाले दुलहीको बाबुलाई भन्दछ । "कसलाई के थाहा छ भगवानको इच्छा, यो केटो कुनै कारणले अंगहीन अथवा लुलो, लंगडो, कानो इत्यादि जे भए पनि तपाईंहरूले यो केटी यो केटोलाई दिन्न भन्न पाउनुहुन्न" अनि यस्तै सो अगुवाले केटोको बाबुतर्फ फर्केर भन्दछ । "यो केटी कुनै कारणबाट अंग-भंग अथवा कानो लुलो, लंगडो जे जस्तै भए पनि यसको हात समात्नै पर्छ पछि इन्कार गर्न पाइन्न !" यस्ता किसिमका अगुवाका वचन दुवै तर्फले सुनी हां हां भनी मंजूर गरिसकेपछि अनि तहां भोज खान्छन् जस्को तैयारी पहिलेबाट नै भइसकेको हुन्छ । उनीहरूको सबभन्दा प्रिय वस्तु सुंगुरको मासु र रक्सी खाई सकेपछि आपना आपना घर फर्कन्छन् । टाढाबाट आएका भए सो रात तहीं बस्छन् ।

यो वचनदान "ठोकठाक" उल्लंघन गरेमा जुन तर्फले गर्छ त्यसले पहिले ठोकठाकमा जति खर्च भएको छ सो दण्ड तिर्नुपर्छ जस्तै सुंगुर रक्सी आदि ।

२--- विवाह:- (भोज)

यिनीहरूको बिहामा वरवधूको उमेरको कुनै हद रहँदैन जो जति वर्षको भए पनि हुन्छ।

विवाहको तिथि:-

सालभरमा बिहा हुने यो समाजको एउटै समय हुन्छ। हरेक साल फाल्गुण महीनाको शुक्ल-पक्षमा मात्र बिहा हुन्छ। यसको कारण बाली भित्र्याई सकेपछि खर्च-पर्च गर्न सक्ने स्थितिमा हुन्छन्। वर्षातमा यिनीहरू जस्ता दानी कमै हुन्छन्, भारतबाट आउने फकीर, चटक देखाउने बंगाली, पहाडबाट आउने गाइने, भाँड सबैलाई यथेष्ट दिन्छन्।

यिनीहरूको बिहाको कार्य फागुन शुक्ल-पक्षको सोमबारदेखि शुरू हुन्छ र तलको तालिकाबमोजिम सम्पन्न हुन्छ:-

गाउँमा हुने जुनसुकै समारोह पनि विशेष गरी भोजमा (बिवाह) गाउँका सबै मानिस सम्मिलित हुन्छन्। एकभन्दा बढी भोज हुने भएमा गाउँका अगुवाले सबै मानिसको बांड फांड अर्थात् कुन घरमा कसले के के काम गर्ने हो सो तोकिदिन्छ। यसै अनुसार सबैकाम सम्पन्न हुन्छ।

(क) निमन्त्रणा:- सबभन्दा पहिले निमन्त्रणा दिन हिंड्छन् र यो काम सबैको सहयोगबाट हुन्छ। टाढा टाढा गाउँमा पनि जहाँ जहाँ नातेदार इष्टमित्र छन् तहाँ तहाँ दिन्छन् यो काममा र्हिद (बेसार) को टुक्रा बाँड्छन् (हाम्रो पान, सुपारी, कार्ड जस्तो), अब त धेरै सम्पन्न थारूले कार्ड पनि छाप्न थालेका छन्।

यिनीहरूको विवाह कुन सालमा गर्ने भन्ने निश्चित गर्नुअगि दुलहाका तर्फबाट दुलहीको घरमा ६ करुवा दारू र ६ करुवा जाँड ली जानुपर्छ अनिमात्र विवाह हुने साल निर्धारण हुन्छ। कुन सालको फाल्गुण शुक्ल भन्ने निर्णय भएपछि त्यस शुक्ल-पक्षको पहिलो अथवा दोस्रो सोमबारदेखि भोजको कार्य शुरू हुन्छ।

सोमवार:- यस दिनमा दुलहाका घरबाट दुलहीको घरमा ५ मन चामल, २ मन दाल, १।। मन नून र त्यसलाई चाहिने खुर्सानी तेल आदि लिई ४,५ जना मानिस जान्छन् यसको मतलब जन्तीलाई खाने खर्च पठाएको भन्छन्। तर बढी भएको फर्कदैन। यो बोकी जाने मानिसलाई गालामा चामलको पीठो लगाई, बन्दूक पड्काई पठाउँछन् यिनीहरूले सोही दिनमा चामल पुर्‍याई फर्कनुपर्छ।

मंगलबार:– यो दिन जन्ती जान्छ, दुलहाले नयाँलुगा, सेतो जामा, सेतो पगडी लगाउँछ दुलहाले लुगा लगाउँदा मांगर भन्ने मङ्गल गीत आइमाईहरूले गाउँछन् अनि आफ्नू घरको देउताको दर्शन गरी दुलहा बाहिर आउँछ । उसंगै "साइ भलवा" भन्ने उस्को भाइ वा भाइ नाता पर्ने पनि दुलहा जस्तै सिंगारीएर जान्छ । यिनीहरू खटौली भन्ने सिंगारिएको पाल्कीमा बसेर जान्छन् । दुलहाको साथमा दुलहाको मामा पनि गंजबा बनेर जान्छ । कसै कसैको बिहामा दमाईले अगि अगि बाजा बजाएर हिंड्छ । दुलहीको गाउँमा पुगेपछि यिनीहरूको स्वागत दुलहीको घरका मान्छेले आरती उतारेर गर्छन् । गाउँमा धेरै विवाह भए सबै दुलहाहरूलाई छुट्टै छाप्रो (जिउनासन) बनाएर लहरै राख्छन् । सम्बन्धित दुलहीका घरबाट आफ्ना आफ्ना बरियाँतलाई खुवाउने पिबाउने काम हुन्छ ।

बुधबार:– यो दिन दुलही अन्माउँछन् । विहान बासीखाने भनेर दुलहीपट्टिका आइमाई सिंगारिएर आई जिउनासनमा बरियाँतलाई खुवाउँछन् । पछि साँझमा चाहिं दुलहीको घरमा बरातीलाई खुवाउँछन् । खानुअगि दुलहाले कुनै चीजबीज माग्छ सो नदिए खाँदैन खाइसकेपछि दुलहीलाई बेग्लै खटौलीमा (डोलीमा) जबरजस्ती राख्छन् । कुनै दुलहीले त डोली समेत भाँच्छे । अनि गाउँको देवताको स्थान घुमाई डोली बोकेर जान्छन् । गाउँको दोबाटोसम्म दुलहीका घरका स्वास्नी मान्छे लोटामा पानी लिएर आउँछे र बीच बाटोमा मुख धोइदिन्छे । शरीरमा लगाउने बाहेक अरू केही दाइजो भन्ने चीज हुँदैन । दुलहीलाई पुऱ्याउन गाउँका ठिटीहरू जान्छन् यिनीलाई 'पठलीरी' भन्छन् ।

बृहस्पतिवार:– सबै इष्टमित्रले पैसा राखी दुलहीको मुख हेर्छन् अनि एउटा थालमा सबैले १।– रुपैयाँ राखी भोज खान्छन् । यसलाई भन्छन्, यसपछि दुलही आफ्नो माइतीमा फर्कन्छे । माइत पुग्ने बीच बाटोदेखि रूँदै आउँछे ।

३ – नैनहर :–

फाल्गुणमा भोज गरेको दुलही अर्को अगहन (मंङ्सीर)मा मात्र दुलहाको घरमा फर्कन्छे । यसलाई नैनहर भन्छन् । यसमा पनि बिवाहको जस्तै डोलीमा चढेर आउँछे तर दुलहा भने ४,५ दिन अगि पौराको रूपमा (नजराना) बस्ने मचिया, सुत्ने गुन्द्री, चामल केलाउने सुवा आदि लिएर ४,५ जना साथीसहित हिंडेर आउँछ । दुलहीको नाता पर्ने घरमा पनि पौरा लिएर भेट्न जान्छ ।

विबाहमा चाहिं ससुरालीमा भोज खान जाने ज्वाईं-छोरीले पौरा लिएर जानुपर्छ र ससुरालीले त्यसको पैसा मोल लाएर दिन्छन् ।

घरमा बालि भित्र्याएको वेला भोज गरी बाली तयार भै काट्ने दाउने वेलामा दुलही घरमा हुल्छन् । हिजो आज कसै कसैले चाघी या बैशाखी नैनहर पनि गर्छन् ।

आर्थिक अवस्था ज्यादै कमजोर हुनेहरूले हिजो-आज चार दिनको विबाहको काम एक रतिया भोज भनेर एकै दिनमा पनि सिध्याउँछन् ।

नैनहरमा पनि भोज खान्छन् । सुंगुर, बाख्री आदि काटी रक्सी पिउँछन् । कुनै सुंगुरको मासु खाँदैनन्, कुनै खसीको मासु खाँदैनन् । तर दारू नखाने ज्यादै कम हुन्छन् । यिनीहरूको लागि फीका चिया बन्दछ, भोजमा गाउँको जमिन्दारलाई भोज खाने भनेर खसीको एक फिला, चामल, तेल सीधा दिन्छन् र बदलामा उनीबाट पैसा पाउँछन् ।

आजकाल कुनै थारूले भगाएर पनि स्वास्नी ल्याउँछ त्यसलाई उडाएर ल्यायो भन्छन् । त्यसलाई खाली घरमा ल्याएर पर्साउँछन् । विवाह भइसकेकोलाई उडाएर ल्याएमा जारी तिर्नुपर्छ ।

भूँडहा

यस कैलाली जिल्लाका थारू समाजमा प्रचलित सामाजिक चलनहरूमा एक भूँड पेल्ने अथवा भूँडहा बस्ने चलन पनि कहिले-काहीं व्यबहारमा आएको पाइन्छ । भूँडं पेल्नु अथवा त्यसको मतलव गर्भ बस्नु जस्तो हुन आउँछ । यहाँ उमेरदार महिलाहरूमा विधवा कमै हुन्छन् यहाँ एउटा यस्तो चलन पनि छ कि लोग्ने मरेपछि स्वास्नीलाई घर-परिवारका सदस्यहरू मिलेर सकेसम्म नजीकको देवर नाता पर्नेसँग सम्बन्ध जोडाइदिन्छन् । पहिलेको लोग्नेबाट छोरा-छोरी भए उनीहरू चाहिं पुरानो घरमा बस्छन् पुरानो घरमा हेर-विचार गर्ने कोही नभए नयाँ घरमा जान्छन् । विधवा भइ-सकेकीलाइ फेरि नयाँ चुरा लगाइदिएपछि सधवा हुन्छे । सकेसम्म यो आफ्नै गोतीयार (कुल देवता मिल्ने) सँग जान्छन् यो समाजमा दुईवटा स्वास्नी हुनेहरूको धेरै जस्तो भाउज्यू स्वास्नी हुन आएकाले हुन्छन् ।

कुनै आइमाई माथि लेखिएअनुसार वा अरू कुनै प्रकारले पोइल

जान इच्छा नगरी घरैमा बसेका हुन्छन् । कसैकसैका छोरा-छोरी पनि हुन्छन् । यस्ता आइमाई विधवाको सासू बाँचेको भए कुनै लोग्ने मानिससँग कुरा मिलाई आफ्नू घरमा ल्याउँछन् । सो लोग्ने बन्नेलाई सासूले कुण्टीमा राखी दूध-भात खुवाउँछे अनि त्यो मानिस सासूको छोरा बन्छ यसरी उ आफ्नै सासू-बाट जन्मेको एउटै भुँडीको छोरा मानिएर ती विधवाले आफ्नो पतिमा वरण गर्छिन् ।

अन्यत्र महिलाहरू पोइका घर जान्छन् भने यसरी भूँडहा बनाई अथवा भूँड पेलाई महिलाले लोग्नेलाई आफ्नो घरमा ल्याई आफ्नो सम्पत्ति तथा वालवच्चाको रक्षा गर्छिन् । यसरी स्वास्नीको घरमा प्रवेश गर्न आउने व्यक्तिलाई भूँडपेलाहा भन्दछन् । यो भूँड पेल्ने कार्य माथि उल्लेख गरेको दूध भातखानेभन्दा भिन्नै किसिमको छ ।

रातिको समयमा कारण धेरै मानिसले नदेखून् भन्ने उद्देश्यले भूँड पेल्ने लोग्ने मानिस स्वास्नी मानिसको पहिरन लगाई मतलव लहँगा, चोलो, उपर्ना ओढी कानमा मुन्द्रा र हातमा चुरा लगाई घरमा पस्न आउँछ भित्र स्वास्नी मानिस लोग्ने मानिसको पहिरन लगाइ 'स्वास्नी' लाई भित्राउन तयार हुन्छे । केही केटाकेटीहरू 'भूँडहा आयो भूँडहा आयो' भन्दै गिज्याउँदै कराउँदै पछि पछि आउँछन् । घरमा पस्नुअघि बीचमा एउटा केराको थाम गाडेको हुन्छ । भित्र आउन लागेको महिलाभेषधारी व्यक्तिले केराको गाडेको थाम देखाई सोध्छ 'यो के हो' भित्रबाट पुरुषधारी महिलाले जवाफ दिन्छे 'मेरो जार' वाहिरबाट फेरि आवाज आउँछ 'काटिदिउँ' अनि भित्र बाट जवाफ आउँछ 'काटिदेऊ' यसरी यो वार्ता तीन पटकसम्म दोहरिन्छ र अन्तमा महिलाभेषधारी पुरुषले जार काटी घरभित्र प्रवेश गर्छ । त्यसपछि गाउँका सबै किसान जम्मा भई जीता (बाखी) मारी भोज खान्छन् । अनि भूँड पेलेको व्यक्ति त्यस घरको मालिक भई आनन्दसँग बस्दछ ।

गुरुवा

यस कैलाली जिल्लाका थारू समाजमा ज्यादै धर्मपरायणता तथा सत्य व्यवहार पाइन्छ । साथै ज्यादै अन्धविश्वासी पनि हुन्छन् । कागजपत्र, तर तमसुक आदि कुनै कागज पत्र हुँदैन । साथै असत्य व्यवहार कहिले पनि गर्दैनन् । तर आजकाल भने नया हावाले कसै कसैलाई छोएको पाइन्छ ।

यो समाजको रक्षक एक जना हुन्छ जसलाई यिनीहरू गुरुवा भन्दछन् । हरेक गाउँले एकजना गुरुवालाई माघ महीनामा राख्छन् । पुरानैलाई धमौती पनि गर्छन् र पुरानोबाट चित नबुझे नयाँ राख्छन् । मंसीरमा धान दाँइँ गरेपछि निखान भए प्रत्येक घरबाट ३ मन र बुका (अर्काको कमाउने) भए १।। मन धान दिन्छन् । गाउँको एक घरको धान गुरुवाले किसानहरूलाई खान दिन्छ । फागुन महीनामा गाउँको दरबन्दी गर्दछ । अर्थात् गाउँको चारैतिर कुनामा गएर माटोको घोडा, हात्तीको मूर्ति बनाएर प्रत्येक कुनामा एकेक मुर्गा (कुखुरा) मारी रक्सी चढाउँछन् र अलि अलि आफूले पनि पिउँछन् । यसरी चारैतर्फ दरबन्दी गरेपछि सो गाउ-भित्र कुनै रोग-व्याधिहरू मानिस, पशु-पक्षी र बालीलाई पनि लाग्दैन भन्ने यिनीहरूलाई पूरा विश्वास हुन्छ । कुनै कारणबाट कुनै व्यक्तिलाई रोग लागेमा उसले ठीक पारिदिन्छ र यदि चाँडो ठीक नभएमा बिरामी गुरुवाको घरमा गै केही समय बसेपछि उसलाई फाइदा हुन्छ र रोगको उद्यापन गरी आफ्नू घर फर्कन्छ । सानो तिनो कष्ट भएमा गुरुवाले हातमा अक्षता हेरी मंत्रोच्चारण गर्दै भूत प्रेत लागेको भए धपाइदिन्छ । गाउँमा केही गरी पशुहरूको रोग आएमा गुरुवालाई बोलाई गुरुवाई गराउँछन् र ठीक पार्छन्, एउटा गुरुवाले एक वा धेरै गाउँ थामेको हुन्छ । कोही गुरुवाहरू धेरै प्रसिद्ध पनि हुन्छन् ।

चाडपर्व

(क)—धार्मिक,

भजहर

गाउँ-घरमा मानिस-पशुमाथि रोगको ठूलो समस्या परेमा गाउँको भलमनसाहले (मुखियाले) एउटा मानिस खटाई गुरुवालाई बोलाउन पठाउँछ, र गुरुवा आई रोग बारेमा जानकारी गर्छ । गुरुवाले देवहार (देउता स्थान) को देउतासँग पत्ता लगाई पूजा मनाउँछ र किसानहरूलाई सोद्धछ भजहर भाख्यौ कि चिरै, ढाइ दिनलाई भजहर भन्दछन् र १ दिनलाई चिरै भन्दछन् ।

भजहर:– प्रत्येक सालको वैशाख महीनामा एक किसिमको धार्मिक कार्यक्रम हुन्छ। विशेष गरी शुक्लपक्षमा (उजेलीमा)– गुरुवा आई गराउँछ। गाउँलेहरूले गाउँ-बाहिर अस्थायी छाप्रोहरू बनाउँछन्। १।२ जना लोग्ने मानिस बाहेक महिलावर्ग जम्मै र केही पुरुष पनि आफ्नो घर छोडी सो नयाँ बनाएको छाप्रोमा बस्न जान्छन्। अढाइ दिनसम्म उहीं बसेर खाने काम गर्छन् अनि गुरुवाले पूजा आजा गरी अढाइ दिनपछि गाउँलेहरूले गुरुवाको सेवा (ढोग) लागि घर फर्कन्छन्।

यस प्रक्रयालाई कुनै कुनैले छोटो पार्छन्, घरबाट बिहान निस्की बेलुकी साँझमा घर फर्कन्छन् जो जे पूजा गर्नु पर्ने हो गुरुवाले दिनभरमा नै सिध्याइ दिन्छ। यसलाई चिरै भन्छन्।

थारू जातिको सामाजिक जीवन

—: विवाह :—

(ख)

निवन्ध

माघको कृष्णपक्षको पछाडि सोमबारदेखि निमन्त्रण बाँड्न शुरु गरिन्छ। निमन्त्रण बाँड्दा कांचो हल्दीको सानो-सानो चक्की बनाएर एक एक जोर एक घरमा दिन्छन्। निमन्त्रण आइतबारसम्ममा बाँडिन्छ। निमन्त्रण बाँड्दा आफ्नो नातेदारहरूलाई, जान्ने मान्ने व्यक्तिहरूलाई दिइन्छ।

विवाहमा आफ्नो घरको ज्वाइँ भिनाजु, बहुनिया आदिहरू पहुरा लिएर फागुनको शुक्लपक्षको मंगलबारसम्ममा विवाह खान आउँछन्। पहुरामा ल्याउने सामानहरू मचिया सुघा, गोदरी, पंखा आदि हुन्छ।

फागुनको शुक्लपक्षको पहिलो सोमबारको कार्यक्रमः– सोमवारको विहान व्याउला घरका मानिसहरू व्याउलीलाई ५ मन चामल, अढाइ मन दाल, १ पसेरी नून २ किलो तेल ५०० ग्राम हल्दी यी सबै सामानहरू डेलामा राखेर भारी बनाएर गाउँका मानिसहरू र एकजना व्याउला घरका मानिस भोजुवार अगुवा भएर र ढोल टिम्की बाजा आदि साथमा लिएर व्याउलीको घरमा जान्छन्; व्याउलीको घरमा गाएपछि यी सबै सामानहरू देउताको स्थानमा गएर राख्छन्। अनि व्याउलीको बुबा अथवा दाज्यू सामान बुझ्छन्। अनि सबै चीज डेलामा छाटिदिन्छन्। त्यसपछि जाँड दारू आलुकोत रकारी खान्छन्; यता

वाजाहरू बजिरहन्छ। त्यसपछि सबै बुझाएर आफ्नो घर फर्कन्छन्। साँझमा उरद दाल चकियामा पिस्छन्; बाजा बज्छ। पिस्ने बेलामा गीत गाउँछन्।

मंगलबारको कार्यक्रमः— बिहान राती पिसेको उरदको दाल सफा गर्न भन्सरियाहरू र नेउतहरी भोजहिनिया सबै जना नदी अथवा कुवामा सफा गर्न जान्छन्।

भोजहिनीयाले ब्याउलाको कपडाहरू सबै डलुवामा राखेर बोक्छ र हातमा बोकेको लोटामा दिया राखेर लग्छ।

नेउतहरी हाट साथ-साथमा जान्छन्।

भन्सरियाहरू उरदको दाल छिटवामा राखेर बोक्छन्।

यिनीहरूको साथमा ४–६ जना लोग्ने मानिसहरू पनि जान्छन्। बाजा पनि जान्छ। ऊरदको दाल सफा गर्छन् र यता बाजा बजिरहन्छ। सफा गरिसकेपछि फर्कने बेलामा लोग्ने मानिसहरू बाती (लट्ठी) ले आइमाईहरूको बाटो छेक्छन् र आइमाईहरू पालो-पालो गरी नाच्छन् अनि सबै घर पुग्छन्।

त्यसपछि घरका मुख्य आइमाई उरदको दालको कचडीक, पकौडा, बडिया पकाउँछिन्। अरू बाहुनीहरूले पुरी पनि पकाउँछन्।

त्यसपछि ब्याउलाको भिनाजुले ब्याउलाको रौं काट्छन्। अनि ब्याउलालाई देउताको स्थानमा लग्छन् अनि त्यहाँ गएर बुकुवा लगाउँछन् सबै भन्सरियाहरूले र गंजुनीपाले (दिदी नाता पर्ने) पनि लगाउँछिन्। अनि आँगनमा गएर एउटा मानिसले अलिकति खाडल खोद्छन्। त्यसलाई सगार भनिन्छ। सगारमाथि जुवा राख्छन्। भन्सरियाहरूले पानी भरेर ल्याइराखेका हुन्छन् जुवामाथि बसेर ब्याउलाले र सैंभालुवाले नुवाउँछन्।

४–६ जना कहारहरू सानो खटियामा बेस बनकसले डोला बनाउँछन् र बांस दुईवटा लाग्छ चारजना बोक्छन्।

नुहाई सकेपछि गजुवा (भिनाजु) ब्याउला र सैंभलुवालाई देउताको स्थानमा लगी संदराउंछन्। ब्याउंलाले (लगाउने सामान) जामा, बास्टि, पोक्टा, धोती, माला, यी सबै लगाउँछ र अरू देउताको स्थानमा बसेर गीत गाउँछन्। यता बाजा बजिरहन्छ। सर्पी सकेपछि सबै जना खाना खान्छन्। खाना खाएर बरात जाने प्रोग्राम गर्छन्।

डोलामा सबभन्दा पहिले भन्सरियाहरू चढ्दछन् र अलिकति टाढा गएर उत्रिदिन्छन्। फेरि नैनहरियाहरू चढ्छन्। फेरि उत्रिदिन्छन्।

त्यसपछि ब्याउला, सैंभलुवा र अक्षा डोलामा चढ्छन्। सबै जना

हिँडेर जान्छन् । अलिकति टाढा गएपछि दारू, कचडीक, बडिया खाइन्छ र ब्याउलाको अमा र सैभलुवा र ब्याउला चढेर जान्छन् । गाउँको मरूवामा पाँच चोटि छुवाइन्छ र त्यहाँबाट अमा उत्रिन्छिन् र ब्याउला सैभलुवा गजुवा सबै बरातीहरू वाजासहित जान्छन् ।

गजुवाले बरही बोकेको हुन्छ । बरहीमा जाँड दारू राखेको हुन्छ सीबचा पनि हुन्छ ।

भोजुवाले टमासा बन्दुक लिएको हुन्छ ।

ससुरालीको गाउँको नजीकमा पुगेपछि गाउँबाट टाढा बस्छन् ।

अनि ब्याउलीको गाउँका मानिसहरू डोला लिनको लागि आउँछन् । आएपछि टमासा छोड्दछन् । गीत गाउँछन् र गजुवालाई नचाउँछन् । त्यहाँ-देखि ससुराल-घरमा पुग्छन् । ससुराल-घरमा पुगेपछि डोला भुइँमा राख्दैनन् कांधमा लिएर खडा हुन्छन् र भोजिहिनियाले ब्याउलालाई टीका लगाउँछन् त्यसपछि बरातीहरू जेवानासमा गइहाल्छन् ।

(समुदाय डेरा) जेवानास भनेको त्यों हो कि गाउँको वागमा साना साना कोठाका माथि छत हालेकोलाई जेवानास भन्छन् । जेवानासमा पुगेर डोला राखेर ५–१० मिनेट आराम गरेर फेरि बरातीहरू ससुराल-घरमा जान्छन् । ससुरालमा गएर देउताको स्थानमा बरछी गर्छन् । बरछी गरिसके-पछि त्यसै कोठामा बसेर कचडीको बाडिया खान्छन् दारू पिउँछन् । यसपछि फेरि जेवानासमा जान्छन् ।

त्यहाँ फेरि एक पखेरा खाना खानाको लागि जान्छन् । सबै बराती-हरू खाना खाएर फेरि जेबानास गएर सुत्छन् ।

फालगुण शुक्लपक्षको बुधबारको कार्यक्रम :— बुधवारको दिन बिहान ससुरालपट्टिका मानिसहरूले बरातीहरूलाई पानी दतुवान दिन्छन् त्यस-पछि दतुवान गरिसकेपछि बासी खानको लागि भनी दारू, चिया तरकारी खानको लागि दिन्छन् ।

बासी खाइसकेपछि अब ब्याउला सैभालुवा र भोजुवालाई नुहाउँछन् र त्यसपछि फेरि फागु बाँध्छन् । अर्का घरको मानिस र मूल घरका मानिसहरू ब्याउलालाई फागु बाँध्छन् । फगुवानको लागि दारू चिया तरकारी आदि ल्याउँछन् रंग पनि घोल्छन् । बुधबारका दिन खालि जाँड दारू तरकारी मात्र खान्छन् । बिहान खान पाउँदैनन् । एकचोटि बिदा-भात खान पाउँछन् । बिदा-भात खाँदा खेरि ससुरा र सासूले पोवलमा गाठी बाँध्छन् । गाठी भनेको रुपियाँ जे जति सक्दो त्यति बाँध्छन् जस्तै कसैले ५ कसैले १०, २०, २५, ४०,

आदि बाँध्छन् । बरातीतिरका मानिसहरूले ससुरालतिरका आइमाईहरूलाई बासी खावाई, लहावाई, बरछी पक्काई यी सबैको रुपैयाँ दिन्छन् बासी खावाई लहावाई बरछी पकाई गरी दूधको मोल गरी जम्मा २०, ३० रूपैयाँ दिन्छन् । त्यहाँ साँझ ४ बजेतिर बिदा भात खाएर सबै लेग (दस्तूर) फुकाएर दुलही-लाई ल्याउँछन् । अनि ब्याउलीलाई ब्याउलाका गाउँका मानिसहरूले बोकेर ल्याउँछन् । ब्याउलीको स्याहार-संभार संरक्षण गर्नको लागि एउटी आइमाई पनि सँगै हुन्छे त्यसलाई लकोडी भनिन्छ ।

डोला र डोली सँगै आउँदछन् र ब्याउलाको गाउँतिर नजीक पुगेपछि मरूवामा गएर रतजग (राती जाग्राम बसेर) पूज्दछन् । त्यसपछि डोला डोली बराती डोलिहारहरूसँगै ब्याउलाको घरको आँगन जान्छन् । आँगनमा पुगेपछि डोलिहारहरूले दारू पिउँछन् डोली काँध लिएर अनि डोली भुईंमा राख्छन् । ब्याउला र ब्याउलीलाई एकै ठाउँमा उभ्याइन्छ । डोला र डोली बर हटाइदिन्छन् । डोलीहारहरूको बस्ने व्यवस्था लगाइदिन्छन् । उनीहरू बसिहाल्छन् र लकोडी घरभित्र एउटा कोठामा गएर बस्छिन् र यता ब्याउला र ब्याउली एकै ठाउँमा उभ्याएर भोजहिनियाले पर्सन्छन् । पर्सने सामान भातनी, चावल लिएर पाँच चोटि घुमाउँछन् अनि ब्याउलाको चादर ब्याउलीको चादरका एउटा एउटा कुना एउटैमा बाँधेर देउताको स्थानमा लग्छन् । अनि त्यहाँ ब्याउला र ब्याउली एकै सँगमा बसेर ब्याउलीले ब्याउला-को खुट्टामा बुकुवा लगाउँछिन् र त्यसपछि ब्याउलीले देउतालाई ढोगदिन्छिन् । अनि जुन कोठामा लकोडी बसेकी हुन्छे । त्यस कोठामा (कुन्टी) गएर एकै ठाउँ बस्छिन् । अनि डोलीहारहरूलाई खूब मानमर्यादासँग दारू तरकारी अचार चार पाँच किसिम तरकारी खानलाई दिन्छन् र ब्याउली र लकोडीलाई पनि प्रत्येक किसिमका खानेकुरा दिइन्छ । जरतै पूरी भुजा मिठाई दारू तरकारी दिन्छन् । अनि ३० मिनेटपछि बेरी (बेलुकाको खाना) खान दिन्छन् । बेरीको खाना खाएर सबै सुत्छन् । ब्याउली र लकोडी एकै ठाउँमा सुत्छन् ब्याउला ब्याउली एकै ठाउँमा सुताउंदैनन् ।

बिहीवारको कार्यक्रमः–

बिहान उठेर ब्याउंलीलाई गाईको गोवर पाँच चोटि फ्याँक्न लगाउँछन् र नयाँ गाग्रो लिएर पानी भर्न लान्छन् त्यसपछि फेरि ब्याउलीले लकोडीको सँगै गएर बस्छे ।

यता ब्याउला-घरको मानिसहरू सुँगुर र खसी-बोका एक दुईवटा मार्छन् । खाना सबै तैयार गर्न लाग्छन् । यता ब्याउलीपट्टिको डोली बोक्ने

मानिसहरूलाई खूब जाँड दारू मासु प्रत्येक किसिमका चटनी अचार दिएर खुवाइन्छ । यता खाना मासुको तरकारी तैयार भइसकेपछि पाहुनाहरू गाउँका घरका एक एक जना सबै आएर आगनमा घेरा लगाएर बस्छन् । एउटा घरको मुली मानिस पनि बस्छ ब्याउला पनि बस्छ । घरको मुली मानिस चावल हरदीको गाठी दुबो १।२५ पैसा थालीमा राखेर बस्छ । भेला भएका मानिस्हरू आफ्नो शक्तिअनुसार १,२,३,५,१० सम्म थालीमाहाल्छन् ।

त्यसलाई नेउछाउर हाल्ने भनिन्छ । त्यो रुपैयाँ ब्याउला-घरको हुन्छ । सबै जनाले नेउछाउर हालिसकेपछि अब ब्याउली आउँछिन् उनको साथ एउटी आइमाई अरू आउँछिन् । त्यो आइमाई सबैलाई ढोग दिलाउँछिन् । त्यसै एकएक गरीकन अनि सबैले जे शक्ति हुन्छ तेती ब्याउलीलाई रुपैयाँ दिन्छन् । दिइसकेपछि ब्याउली फेरि लकोडीको कोठामा जान्छिन् ।

खाना खान्छिन् । घरको सासूले केही गहना गुठी दिन्छिन् । डोली-हारहरूले खाना खान्छन् । अनि एक छिन साँझ करीब ४ बजे ब्याउली फेरि फिर्ता हुन्छिन् । आफ्नो माइतीको लागि ब्याउलीपट्टिका मानिसहरू सबै सँग-सँगै आउँछन् । घरको नजीक पुगेपछि ब्याउली डोलीमा बस्छिन् डोली-यारहरू बोकेर हिंड्छन् त्यसैभित्र रुन्छिन् अनि घरमा गएर बेसरी आमा, बाबु, दाज्यूको कांधमा मुख राखेर रुन्छिन् एक छिन् त्यहाँबाट चुप हुन्छिन् । रोइसकेपछि खाना पनि खान्छिन् र राती सुत्छिन् ।

शुक्रवारको कार्यक्रम:– शुक्रबारको दिन विवाह भएको घर चाहे केटीको विवाह होस् चाहे केटाको विवाह होस् । भनाइको मतलब ब्याउला ब्याउलीको घरमा एक एकवटा सुँगुर काट्छन् र त्यसलाई काटेर बनाएर १ भाग भन्सरियाहरूलाई दिन्छन् दोस्रो भाग नेउतहरीहरूलाई दिन्छन् तेस्रोभाग तरकारी बनाउने पकाउनेको लागि भनसरीयाहरू नै पकाउँछन् आफ्नो हिस्सा अलग अलग र घरको हिस्सा अलग । घरको हिस्सा पकाई सकेपछि जति रुपैयाँ भोज खाएको हुन्छ जस्तै सबै मानिसहरूले नेउछाउर दिएको २०० रुपैयाँ भयो भने ४०० हिस्सा लगाउँछन् एकको हिस्सामा ।५० पैसा पर्छ । त्यसलाई पातमा राखेर मासु एक अथवा दुई टुक्रा अथवा बढ्ता जति भागमा परोस् र दुई दुई वटा पूरी पातमा राखेर पातको पोको बनाएर राख्छन् । जसले १ रुपैयाँ नेउछाउर हालें भन्छन् उसलाई दुई तेपरा दिन्छन् । अरु पोको बाँधेर राख्छन् र फेरि ब्याउलीपट्टिका गाउँका मानिसहरू आएर घेरा लगाएर बस्छन् । ब्याउलीले सबैलाई ढोक लाग्छिन् र सबैबाट रुपैयाँ पाउँछिन् अनि ब्याउलीलाई फेरि नेउछावर हाल्छन् २,४,५,१० रुपैयाँ ।

नेउछाउरको हिसाबले टेपरा पनि दिइन्छ ।

शनिवारको कार्यक्रमः– शनिवारको दिन गाउँमा जति भोज हुन्छ त्यति गोलरा दारू लगेर सुराही घरमा राख्छन् । सुराही घर भनेको त्यो हो जुन घरमा बिवाह हुँदैन; त्यस घरमा डेरा राख्छन् । बिवाहमा जति जरिता काट्छन् त्यसको सवा हिस्सा सुराही घरमा राख्छन् । एउटा बुढिया पनि हुन्छन् मासुको स्याहार संभार गर्छन् । बुढिया भनेको लोग्ने मानिस हुन्छन्, अलि होशियार मानिस राख्छन् । उपरोक्त लेखिएको घरलाई सूराही डेरा भन्छन् । सूराही घरमा मासु, दारु, अचार, जाँड, आलु, तरकारी, भूजा, पूरी, सूर्ती, बिडी, ढोल बाजा, ग्याँस आदि राखिन्छ गाउँभरिका मानिस पछुवाहरू लोग्ने मानिस, आइमाई जतिछन् सबै सूराही घरको आँगनमा गएर बस्छन् र त्यहाँ खान्छन् । दुलहाको कम्मरमा घण्टा चाँप आदि बाँधेर छटकेर ढोक लाग्छन् । दुलहीमा पनि ढोक लाग्छन् । २ घण्टासम्म खान्छन् पिउँछन् । अनि विसर्जन हुन्छ ।

आइतबारको कार्यक्रमः– आइतबारको दिन पछुवाहरूले ल्याएको पछुराको दाम घरको मूली मानिसले दिन्छ । १०,१५,२५ रुपैयाँसम्म पछूराको दाम दिन्छन् ।

गँजुवालाई बरही बोकेको १२ रुपैयाँ दिन्छन् ।

भन्सरियाहरूलाई पनि त्यही दिन १०,१५ रुपैयाँ एक-एक जनालाई दिई बिदा दिन्छन् । नेउतहरीहरूलाई २,४,६ रुपैयाँ गरी एक-एक जनालाई दिन्छन् । त्यहाँबाट आइतबारको दिन सबै बिदा हुन्छन्, आफ्नो-आफ्नो घरमा फर्केर जान्छन् । त्यहाँबाट विवाहका कार्यक्रम समाप्त हुन्छ ।

परिभाषा :–

१ – संग छुटाइ :– ब्याउलीको संग सहेलीहरूसंग छुटाउने ।

२ – पतरी घसकाई :– खाने बेलामा टपरी एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा घस्काइ दिन्छन् ।

३ – गजला छुटाइ :– आँखामा लगाएको गाजल छुटाउने ।

४ – घोडादगुराइ :– साथीहरूले घोडा दगुराएको ।

५ – घाँस कटाइ :– गाई चराउने मान्छेले घाँस काट्छन् ।

६ – ढेल गराइ :– ब्याउलालाई डल्लाले हान्छन् ।

७ – भूईंढमाक :– जिमीदार (भूमिपतिले पाउने बिवाह-भाग)

८ दूधको मोल :– ब्याउलीकी आमाले पाउने आफ्नो दूधको मोल ।

विवाहमा लाग्ने दस्तूर निम्न प्रकारछन्:—

१.	खुंग छुटाइ	२ आना
२.	पतरी घसकाइ	२ आना
३.	गजला छुटाइ	२ आना
४.	घोडदगुराइ	४ आना
५.	घाँस कटाइ	२ आना
६.	भुइँढमाक (जिमीदार)	५ रुपैयाँ
७.	ढेल गराइ	४ आना
८.	दूधको मोल	५ रुपैयाँ
९.	बरछी पकराइ	१ रुपैयाँ
१०.	कोरा बैठाइ	१ रुपैयाँ
११.	फुला चलाइ	१ रुपैयाँ
१२.	फगुवाई	१।२५ रुपैयाँ
१३.	धोती किचाई सफा गराइ	१ रुपैयाँ

द्रष्टव्य :— हाल ब्याउलापट्टिबाट दिने चलन माथि लेखिए मुताबिक ८ देखि १३ सम्म ब्याउलीपट्टिका मानिसलाई दिने चलन कायम छ ।

९. बरछी पकराइ :– देउताको थान्मा गाडेको भाला ब्याउलाले उखेल्न जान्छ त्यस वेलामा ब्याउलाकी सालीहरूले समात्छन् ।

१०. कोरा बैठाइ :– ब्याउलाकोकाखमा एउटा बालक अथवा बालिकालाई राखि दिएको ।

११. फुला घलाइ :– ब्याउलालाई फुलको माला लगाइदिएको ।

१२. फगुवाइ :– ब्याउलालाई फगुवाको लागि, ... 'अबीर, जाँड, दारू, तरकारी यी सबै फगूवा पातलगेको ।

१३. धोती किचाइ :– ब्याउलाले नुहाएको धोती जसले सफा गर्छ उसले रुपैयाँ पाउँछ । ओरगान अथवा भनसरिया अथवा नेउतहरीले नुहाएको धोती पछारेको ।

द्रष्टव्य : ब्याउलापट्टिबाट माथि लेखिएमुताविक दिने चलन कहीं १ संख्या देखि ८ सम्म र कहीं १ देखि १३ सम्म ब्याउलीपट्टिका मानिसलाई दिने चलन अद्यावधि कायम नै छ । (२) पारिवारिक नाता सम्बन्धको नामकरण :

पिता – बावा अथवा राउहरि ।

बाजे – बूड्डु ।
बूड्डुको पिता – आजा ।
आजाको पिता – पाजा ।
पाजाको पिता – प्रपाजा ।
प्रपाजाको पिता – खाझा
खाझाको पिता – प्रखाजा ।
प्रखाजाको पिता – साझा ।
छोरा – भैंया, पुतवा, लौडा, छावा ।
छोराको छोरा – नाती, कुड्डु ।
आमा – दाई ।
बुहारी – पटोहिया ।
ससुरा – रावट ।
सासू – माउ ।
ज्वाइँ – दमाद ।
भान्जा – भैने ।
भिनाजु – भातू ।
भान्जी – भैनी ।

श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको तैलचित्र क्यानभासमा आकृति

–अमर चित्रकार

श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको सिंहदरबार ढोका-अगाडि रहेको मूर्ति निर्माणबारे भएको कार्यको विवरणका केही कुरा प्रकाशमा ल्याउन चाहन्छु । करीब २०१६ सालमा श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको प्रतिमाको स्थापना गर्नकोलागि प्रतिमा कस्तो रूपको हुनुपर्छ भन्ने निर्णय गर्न प्रतिमा-निर्माण समितिको गठन भएको थियो त्यसमा सर्वप्रथम अतिरथी स्व० श्री केशरशमसेर, संमाननीय श्री वालकृष्ण समज्यू, मुख्य चौतरिया स्व० फत्यजङ्ग शाह, श्री योगी नरहरिनाथज्यूका साथै अरू पनि सुयोग्य विद्वान्हरू हुनुहुन्थ्यो जसका नाम अहिले मलाई सम्झना हुन नसक्दा म क्षमाप्रार्थी छु । त्यो प्रतिमा-निर्माण समितिमा मलाई पनि सम्मिलित हुने सुअवसर प्राप्त भएको थियो । सर्वप्रथम रेखाचित्र तयार गरी स्व० श्री ५ महेन्द्रमा नजर गराउने बैठकको निर्णय भएअनुसार नजर गराउने मूर्ति यस प्रकारबाट तयार गर्ने निधो भयो ।

(१) श्री ५ बडामहाराजाधिराजको त्यस वेलासम्म प्रचलित चित्रहरूमा दाया बाहुलीमा गुलाफको फूल लिइबवसेकोमा त्यसको सट्टा एकताको संकेतको निमित्त दायाँ वाहुलीको चोर औंला ठडाउने ।

(२) भेष-भूषा पक्का नेपाली गराउने ।

(३) प्रतिमा आठ फीटदेखि नौ फीटसम्म उँचाइमा राख्ने

प्रतिमाको मुखको भाव बाटोमा हिँडिरहेका जनतालाई एकताको बोध गराइ-रहेको अंकन गर्ने मुहार अलि झुकाउने ।

यसरी त्यस समितिको निर्देशानुसार मैले श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको प्रतिमाको निमित्त तीस इ. लम्बाई चौबीस इ. चौडाईमा रेखा चित्र तयार गरें । समितिमा रहेका सबै विद्वान्हरूले मैले तैयार गरेको त्यस चित्रलाइ निरीक्षण गरी सर्वसम्मतिबाट स्वीकृत गर्नु भै स्व० श्री ५ महेन्द्रको जुनाफमा त्यस रेखा-चित्रलाइ नजर गराउनको लागि चढाई पठाइयो । स्व. श्री ५ महेन्द्रबाट त्यस रेखा-चित्रलाई मनपराइबक्सी यै प्रतिमाअनुसार छिटो तयार गर्नू भन्ने हुकुम भै प्रतिमा-निर्माणको कार्य सम्पन्न गर्ने निधो भयो र सर्वप्रथम मैनको प्रतिमा तयार गरिने काम समज्यूको निवासस्थानमा सम्मतिअनुसार मैले प्रतिमाको कार्य आरम्भ गरें । जिन्दगीमा धातुको ठूलो प्रतिमा निर्माण गर्ने कार्य यो मेरो पहिलो थियो जसले गर्दा मलाई धेरै कठिनाइको सामना गर्नु नपरेको पनि होइन । तैपनि हरदिन कार्यरत भैकन करीब ८ महीना लगाई मैले मैनको प्रतिमाको नमूना तैयार गरें । यस मैनको नमूनालाई समितिले सर्वसम्मतिबाट स्वीकार गर्‍यो यसलाई छिटै ढलान गर्ने भन्ने निर्णय पनि भयो । निर्णयअनुसार प्रतिमा निर्माण गर्ने कार्य पनि सम्पन्न भयो । वि.सं.२०१८ सालमा श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको सो प्रतिमा सिंहदरबारको ढोकाअगाडि अनावरण भएको थियो । यो भयो मैले सर्वप्रथम श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको धातुको प्रतिमा तैयार गर्दाको कार्य-विवरण ।

अब म श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको आफूले तैयार गरेको सर्वप्रथम तैल-चित्रको निर्माणबारे आजको यस प्रवचन-कार्य-क्रममा केही बोध गराउन चाहन्छु । श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्र वीर विक्रम शाहदेव सरकारको शुभ-विवाहको समयमा भरखर भरखर बनेर तैयार भएको नव निर्मित राजदरबारको निमित्त मौसूफ सरकारबाट श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको तैल-चित्रको नमूना तैयार गरी नजर गराउने हुकुम भएको थियो । चित्र लेख्ने सुअवसर दुइजना चित्रकारहरूलाई प्राप्त भएको थियो जसमा एकजना सौभाग्यले गर्दा म पनि परेको थिएँ । सरकारबाट हुकुम भएबमोजिम चित्र तैयार गर्दा मैले श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको प्रचलित प्राचीन चित्रहरूमा दायाँ हातमा गुलाफको फूल र बायाँ हातले तकियामा अडेस लगाई गद्दीमा राज भएको प्राय: जो चित्र पाइन्छ तेसै अनुरूप चित्र तयार गरें । यसमा केवल दायाँ बाहुलीलें

[प्रश

समातिको गुलाफको फूलको सट्टा एकताको संकेतको रूपमा दायाँ बाहुली माथि उठाई चोर औंला ठडाएको र वायाँ बाहुलीले तिघ्रामा अडेस लिएको चित्र अंकित गरेको थिएँ। मेरा अर्का कलाकार साथीले चाहिँ श्री ५ बडामहाराजाधिराजको उभिइबक्सेको चित्र तैयार गरेका थिए। हामी दुवैले आफूले तैयार गरेका चित्रका नमूनामा आलोक र छाया आधुनिक चित्रकलामा जस्तो आफ्नो क्षमतानुसार पूरापूर प्रयोग गरेका थियौं र आफ्ना कृति श्री ५ महाराजाधिराज सरकारमा नजर गराउने मौका पायौं। परन्तु स्वयम् कलाकार मौसूफ सरकारबाट हामी दुवैले लेखेका यी चित्रलाई मनपराइबक्सेन। फेरी मौसूफ सरकारबाट त्यहीं उपस्थित कर्णेल श्री नीरविक्रम प्यासीज्यूलाई ती हाम्रा कृतिहरू निरीक्षण गर्ने हुकुम भई हाम्रा चित्रहरूप्रति आफ्नो राय अभिव्यक्त गर्न हुकुमभयो कलाविद् कवि प्यासीज्यूले मेरो चित्रलाई हेर्नासाथ-लौ यो त श्री ५ बडामहाराजाधिराजको चित्र नभई राजस्थानका वप्पारावलको चित्र उतारे जस्तो भयो; यसमा नेपाली शैली नभई मध्यकालीन राजपूत शैली स्पष्टिएको छ भनी बिन्ती गर्नुभयो। मेरा कलाकार साथीका कृति अवलोकन गर्दै प्यासीज्यूले ए, यो त श्री ५ बडामहाराजाधिराज हैन अकबर बादशाहको चित्र पो भयो पूरापूर मुगल शैलीमा लेखिएको छ भन्नुभयो। श्री ५ बडामहाराजाधिराजको चित्र पक्का नेपाली शैलीमै तैयार गरिनु पर्छ भनी बिन्ती चढाउनुभयो।

सरकारबाट हामी दुवैलाई फेरी नयाँ चित्र तैयार गर्ने हुकुम भयो।

मैले श्री ५ बडामहाराजाधिराजको चित्र र मेरा कलाकार साथीले चाहिँ श्री ५ प्रतापसिंह शाहको चित्र तयार गर्ने हुकुम पायौं। मैले तैयार गरेको नमूना चित्र चौध इन्ची उँचाई र नौ इन्ची चौडाईको थियो। दोस्रो पटकमा मैले तैयार गरेको चित्र श्री ५ महाराजाधिराज सरकारमा नजर गराउँदा मौसूफसरकारबाट मनपराइबक्स्यो र नौ फीट उँचाई र छ फीट चौडाईको नापमा जसलाई अंग्रेजी भाषामा इम्पेरियल साइज भनिन्छ चित्र तयार गर्न मलाई हुकुम बक्स्यो।

मैले दुई तीन महीनामा चित्रांकन कार्य सम्पन्न गरें।

यो चित्रको कुनै आकृति चित्रबाट पनि लिई तयार गरिएको होइन आफ्नै मौलिक कल्पना र विचारधारावाट अभिप्रेरित भई यो चित्र तैयार गरिएको हो। यसमा सिंहदरबारको ढोकाको अगाडिको प्रतिमाको आकृतिमा भन्दा धेरै भिन्नता रहेको छ, सबभन्दा मुख्य फरक के छ भने यसमा दायाँ हात शिरभन्दा माथि गई चोर औंला ठडाई एकताको संकेत गरिएको छ। यसैले यो चित्रको आकृतिमा प्रशस्त मात्रामा स्फूर्तिको प्रस्फुरण भएको पाइन्छ। अर्को

बायाँ हातले तरवार समातेको छ। विशेष गरी यसरी तरवार समातेको चित्र प्राय: देखिंदैन। तरवारको मूठको टुप्पामा दुवै हात अडाएका चित्रहरू प्रचलित छन्। यसरी समाउँदा श्री ५ बडामहाराजाधिराजको वीरता र वीरोद्धत भाव-भंगिमा पनि टप्केका देखिन्छन्। चित्रमा दुवै पाउले भुइंमा मजबूतसँग टेकेको देखिन्छ जसबाट एक वीर पुरुषले आफ्नो धरातललाई मजबूतीसाथ मचक्क टेकेको प्रतीत हुन्छ। श्रीपेचको कल्की यस चित्रमा फरफराइरहेको देखिन्छ; यसको फरफराहटले पनि आकृतिलाई स्फूर्तिपूर्ण तथा ओजदार दर्शाउँछ। यसरी कल्कीको फरफराहट पहिले लेखिएका कुनैपनि चित्रमा आजसम्म देखिएको छैन। यो फरफराहट आधुनिकताको द्योतक हो। प्राचीन चित्रहरूमा स्थानको साजसज्जा मुगल शैलीको पृष्ठभूमिमा सजाइएका चित्रहरूमा जस्तै देखा पर्छ। उदाहरणार्थ–बुट्टादार परखाल, परखाल बाहिर संगमर्मर ठाउँ-ठाउँमा बिछ्याई सजाइएका सुन्दर बाटिकामा केही सुन्दर रूखहरू र फूलहरू चित्रण गरिएका हुन्छन्। कोठा या बैठकमा बिछाइएका गलैंचाहरू पनि मुसलमान बादशाहहरूका चित्रहरूमा देखाइने फारस आदि देशहरूमा तैयार गरिएका गलैंचाहरू देखाइएका छन्। हुन त समयको प्रभावले कलाकार प्रभावित हुनु र त्यो उसमा परेको प्रभाव उसको कलाकृतिमा उत्रनु स्वाभाविकै हो। यो मैले अंकित गरेको चित्रमा पनि समयको मागअनुसार छाप परेको छ जब कि आजको हाम्रो युगको हामीसँगको माग कलाको नेपालीकरण नै हो भन्ने तथ्यमा दुई मत हुन सक्ला जस्तो लाग्दैन। यसैले मैले यो मेरो कृतिमा आफ्नो क्षमता र बुद्धिले भेटेसम्म नेपालीपन ल्याएर नेपालीत्वलाई प्रकाशमा ल्याउने प्रयास गरेको छु। सिंहासनको दायाँतिर नेपालको राष्ट्रिय झण्डा देखाइएको छ जुन झण्डालाई सिंहले आफ्नो प्रबल पञ्जाले समाइराखेको छ। सिंह वीरता र शौर्यको प्रतीक मानिन्छ। यसैले सिंहले झण्डालाई समाएको देखाउनु वीर रसको प्रस्फुटन हो। पृष्ठभूमिमा पनि नेपाली शैलीकै लट्टाहरू देखाइएका छन्। भुइंमा पनि भोटे गलैंचा मैले यसमा अंकित गरेको छु

यस चित्रको पृष्ठभूमिमा समावेश गरिएका प्रतीकहरूको रखाइमा पनि आधुनिकता आएको छ। किन भने उदाहणको लागि नेपाली बुट्टेदार खम्बामाथि राखिएको सिंहको मूर्तिले झण्डा समाउनु आधुनिकताको द्योतक छ। यस्ता किसिमका चित्रहरू अहिलेसम्म कतै पनि लेखिएको भेटिंदैन। यसो गर्नाको मुख्य कारण राष्ट्रियताको महत्त्व दर्शाउनु र साथै चित्रलाई सौन्दर्य पनि प्रदान गर्नु हो।

श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहको वेश-भूषा सबै कलामर्मज्ञ कविवर श्री नीरविक्रम प्यासीज्यूको अथक प्रयासबाट मिलाइएको हो। प्यासीज्यूको भनाइमा श्रीपेचको कल्की पनि त्यस बखत हुमाउ चराको पुच्छरको होइन अरू कुनै चराहरूका प्वाँखबाट तैयार भएको थियो भन्ने छ। छुन पनि हुमाउ चराको पुच्छरको कल्कीको प्रचलन श्री ५ राजेन्द्रको राज्यकाल-देखि मात्र आएको भन्ने प्रमाणित छ। त्यस्तै झण्डाको किनारा पनि यो चित्रमा नीलो होइन हरियो राखिएको छ। प्यासीज्यूको भनाइअनुसार पहिले यो झण्डाको किनारा हरियो थियो पछि वि. सं. १९५९ तिर प्रधान मन्त्री श्री ३ चन्द्रका प्रशासन कालदेखि यी झण्डालाई राष्ट्रिय झण्डा घोषित गरिई यसमा नीलो किनारा हाली चलन-चल्तीमा ल्याइएको थियो।

त्यै समयदेखि राष्ट्रिय झण्डालाई देशका प्रधान मन्त्रीले आफ्नो निवासस्थानमा हाल्ने नियम बन्यो। त्यस्तै जुत्ता पनि त्यस बेला विदेशी जुत्ता सुगाठुटे शैलीको प्रयोग गरिएको पक्षमा प्यासीज्यू भन्नुहुन्छ कि मुगल शैली र राजदूत शैलीको अनुसरण गरेर लेखिएका चित्रहरूमा त्यसबखत भारतमा प्रचलित जुत्ता नै नेपाली राजाहरूले लगाएका देखिन्छन्। परन्तु उनीहरू वास्तवमा नेपाली जुत्ता नै प्रयोग गर्दथे। यसैले श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहको यस चित्रमा नेपाली छाने जुत्ता नै देखाइएको छ। यसले दुई सय बर्षभन्दा अघि विदेशबाट जुताहरू आयात गरेर प्रयोग गर्नु नपरेको कुरा सिद्ध हुन आउँछ। फेरि श्री ५ पृथ्वीनारायण शाह जस्ता पुरुषले स्वदेशी जुत्तालाई उपेक्षा गरी विदेशी जुत्ता उपयोग गरेका कुरा कल्पना पनि गर्न गाह्रो छ। यस चित्रमा राष्ट्रिय झण्डा मुनि खुकुरी देखाइएको छ जो नेपालीको वीरताको द्योतक छ र नेपाली-को राष्ट्रिय हतियार भनेर संसारप्रसिद्ध छ। यो पनि राष्ट्रियतालाई पुट दिनुको साथै चित्रमा सौन्दर्य ल्याउनाको लागि अंकित गरेको हो।

मैले यो चित्र सर्वप्रथम २०२६ सालमा राजदरबारको लागि तैयार गरेको थिएँ। यो चित्रको नाप नौ फीट लम्बा र छ फीट चौडा छ जसलाई अंग्रेजीमा इंपेरीयल साइज भनिन्छ। त्यसपछि राष्ट्रिय संग्रहालयको निमित्त मैले यही चित्र अर्को तैयार गरें जो सात फीट लम्बा र चौडा साढे चार फीट छ। यी दुवै चित्रहरू मेरा आफ्नै कृति हुन् तापनि राजदरबारको लागि मैले तैयार गरेको चित्र जति संग्रहालयको निमित्त तैयार गरेको चित्रले मलाई त्यति सन्तोषजनक हुन सकेन। कलाको माध्यमबाट मैले यही जानें कि कुनै कलात्मक कृति सुन्दर हुने या नहुने फगत कलाकारको

सोपबाट मात्र हुँदो रहेन छ।

कुन बेलामा कलाकारमा कस्तो धुन हुन्छ त्यो कृतिसँग सम्बन्धित रहन्छ जो स्वयम् कलाकारको पनि पहुँचदेखि बाहिरको विषय छ।

फेरि पछि पनि राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको लागि मैले श्री ५ बडा-महाराजाधिराज पृथ्वीनारायणशाहकै चित्र तैयार गर्ने औसर पाएँ। प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको लागि मैले तैयार गरेको चित्रले मलाई राष्ट्रिय संग्रहालयको निमित्त तैयार गरेको भन्दा बढ्ता सन्तोष दिएको छ। यो चित्र सग्रहालयको लागि निर्मित चित्रकै नापमा छ। यी चित्रहरूमा रंगको किफायत गर्ने प्रयत्न गरिएको छैन। पहिले-पहिले चित्र लेख्दा रंगको किफायत गरिएको देखिन्छ यसको उद्देश्य रंगको किफायत मात्र नभई चित्रलाई मिहीन देखाउने लक्ष्य पनि रहेको हुनुपर्छ। आज-भोलि पाश्चात्य कलाजगत्मा रंगलाई प्रशस्त मात्रामा प्रयोग गरी चित्र तैयार गर्ने प्रचलनमा जोड दिइन्छ यसबाट के हुन आउँछ भने चित्र धेरै समयसम्म ज्यूँका त्यूँ रहन्छ। परन्तु जनसाधारणलाई यस्ता चित्र त्यत्तिको सुन्दर लाग्दैन यद्यपि कलाको दृष्टिकोणबाट यो जतिसुकै सुन्दर किन नहोस्।

पुराना यूरोपीय चित्रहरूमा रंग माथि उठेको हुँदैन। अतः यी चित्रहरूलाई जन साधारणले मनपराउँछ। परन्तु आज-भोलिका चित्रहरूमा मुखको रंग निकाल्नलाई पनि कम से कम नौ-दस किसिमका विभिन्न रंगहरूको संमिश्रणबाट चित्र निर्माण गरिन्छ। यस प्रचलनको शुरूआत यूरोपबाटै भएको हो। मैले पनि यस चित्रमा विभिन्न रंगहरूको प्रयोग गर्ने प्रयास गरेको छु। चित्रकलामा रंगको संमिश्रण सीमित रूपमा गरिएको चित्र नजीकबाट साधारण जनताको नजरमा सुन्दर देखिन्छ भने विभिन्न रंगहरूको संमिश्रण-बाट तैयार गरिएको चित्र चाहिँ कम से कम दस बाह्र फीट टाढाबाट सुन्दर देखिन्छ। यसको मुख्य कारण विभिन्न रंगहरूका संमिश्रण टाढाबाट टड्कारो देखिन्न जसको फलस्वरूप ती प्रयोगमा लगाइएका रंगहरू छुट्टिन सक्दैनन्।

श्री ५ बडामहाराजाधिराज पृथ्वीनारायणशाहको यस चित्रमा पनि सबै पोशाकमा प्रशस्त मात्रामा आलोक-छायाको प्रयोग गर्ने प्रयास गरिएको छ र त्यस्तै श्रीपेचमा पनि विशेषतः आलोक र छायाकै प्रयोग गरी हीरा पन्ना इत्यादि जवाहरातहरू पनि आलोक र छायाको माध्यमबाट झल्काउने कोशिश गरिएको छ। तेस्तै श्री ५ बडामहाराजाधिराजको तासको पाइजामा याने सुरुवाल र लबेदाका किनाराका पट्टा पनि आलोक र छाया-द्वारा नै प्रकाश पार्ने प्रयत्न गरेको चित्रबाटै खुल्छ।

कलाकारले जुन रंग ज्यादा मनपराउँछ उसको कृतिमा त्यै रंगको प्रभाव प्रचुर मात्रामा परेको हुन्छ । कलाकारलाई रातो रंग मनपर्छ भने उसले निर्माण गरेको चित्रमा सेतो मुखलाई पनि उसले रातो पार्ने प्रयास गरेको हुन्छ; त्यस्तै यदि उसले नीलो रंग मनपराउँछ भने उसले निर्माण गरेका प्रत्येक चित्रमा नीलो रंगले विशेष भूमिका खेलेको हुन्छ । मैले माथि उल्लेख गरे झैं रातो रंग मन पनपराउने कलाकारले सेतो अनुहारलाई रातो अनुहारमा परिणत गर्दछ भने नीलो रंग मनपराउने कलाकार सेतो अनुहारलाई नीलोमा परिणत गर्नमा प्रयत्नशील रहन्छ ।

मलाई पहेंलो रंग र नीलो रंग विशेष गरी मन पर्छ । हुन त विभिन्न रंगहरू चित्र निर्माणमा उत्तिकै प्रभावशाली हुन्छन् किन भने रंगहरूको मिलावटबाटै चित्र सुन्दर हुन्छ । तर मैले तैयार गरेको यो चित्रकृतिमा पहेंलो रंगको प्रभाव परेको कुरा म आफैं स्वीकार गर्दछु । किन भने पहेंलो रंग र नीलो रंगलाई म अलि विशेष मन पराउँछु । यसैले व्यक्ति-चित्र माने पोर्ट्रेटको निर्माणमा म संलग्न रहँदा पहेंलो रंग र नीलो रंगको ज्यादा भूमिका मेरो हातबाट अनायास प्रमुख रूपमा रहेको हुन्छ । अस्तु

●

गतिविधि

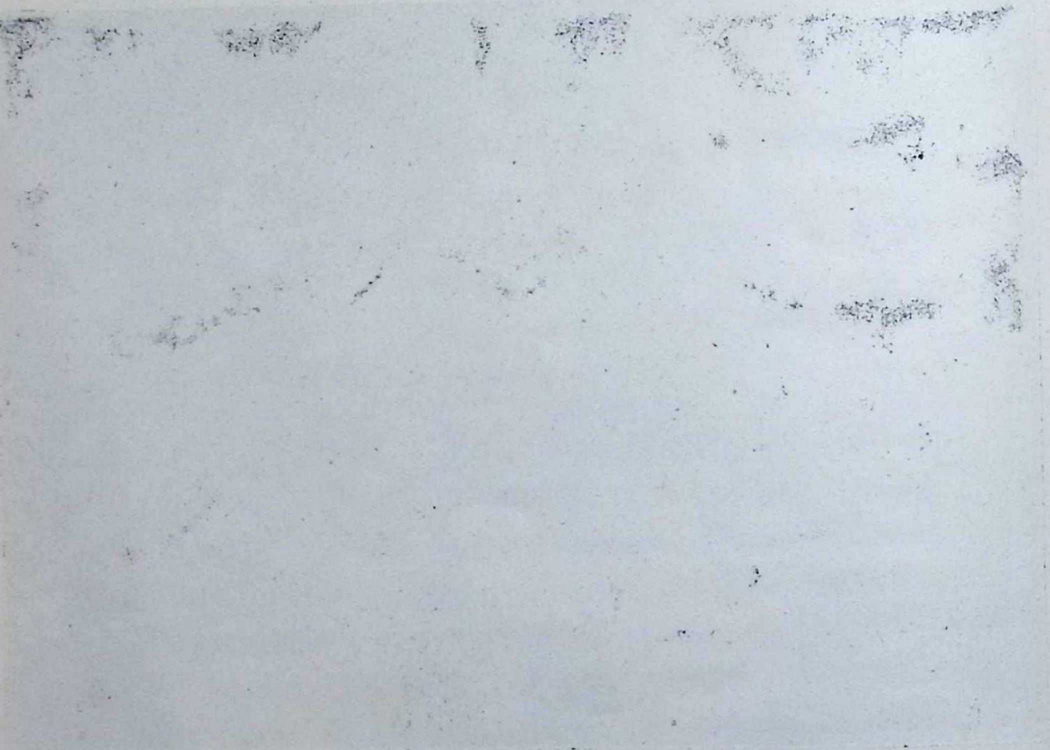
प्रवचन

मिति	वक्ता	विषय
२०३७।१२।२१	श्री नयराज पन्त	"नेपालका लिच्छवि राजाहरूले व्यवहार गरेको संबत्को विषयमा फ्रान्सका प्रसिद्ध विद्वान् सिल्भां लेभीको मतको परीक्षा" (पूर्वार्द्ध)
२०३७।१२।२३	उपकुलपति श्री माधवप्रसाद घिमिरे–	"कुन अव्यय, कुन निपात" (पूर्वार्द्ध)
२०३७।१२।२८	उपकुलपति श्री माधवप्रसाद घिमिरे–	"कुन अव्यय कुन निपात" (उत्तरार्द्ध)

प्राज्ञ – सभा

२०३७, माघ ९ गते । श्री ५ महाराजाधिराज सरकारका अध्यक्षतामा प्राज्ञ-सभाको सातौं बैठक आज प्रज्ञा – भवनमा सुसम्पन्न भयो । मौसूफ सरकार नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको संरक्षक होइबक्सिन्छ । यस अवसर-

श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्र वीर विक्रम शाहदेवका बाहुलीबाट
श्री हरिहर शर्मालाई वि० सं० २०३७ को
" इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा-पुरस्कार " प्रदान गरिबक्सँदै—



मा नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका कुलपति, श्री लैनसिंह बाङ्गदेलले प्राज्ञ-परिषद्को वार्षिक प्रतिवेदन प्रस्तुत गर्नुभयो। प्राज्ञ-सभामा प्राज्ञ-परिषद्का सदस्यहरू लगायत आजीवन सदस्यहरू, प्रज्ञा–मानार्थ सदस्यहरू, शिक्षा मन्त्री, अर्थ राज्यमन्त्री, उपाध्यक्ष राष्ट्रिय योजना आयोग, गुठी संस्थानका अध्यक्ष, मुख्य सचिव, श्री ५ को सरकार र उपकुलपति त्रि. वि. वि. रहने व्यवस्था छ।

* * *

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले विदेशी विशिष्ट विद्वान्लाई मानार्थ प्रदान गरिने "वीरेन्द्र प्रज्ञालङ्कार" नेपाली संस्कृति, कला र इतिहासका ख्यातिप्राप्त विद्वान् इटालीका नागरिक प्राध्यापक श्री गिसप टुचीलाई प्रदान गरेको छ। वीरेन्द्र प्रज्ञालङ्कारको विशिष्ट मान प्राप्त गर्ने प्रा० टुची दोस्रो व्यक्ति हुनुहुन्छ। यस अघि प्रो० हाइमेनडर्फलाई यस अलंकारले विभूषित गरिएको थियो।

* * *

प्रज्ञा–पुरस्कार वितरण समारोह

श्री ५ महाराजाधिराज सरकारका बाहुलीबाट श्री हरिहर शर्मालाई "इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा–पुरस्कार" प्रदान गरिबक्सियो। नेपाली नाटकलाई सफल अभिनय – निर्देशनद्वारा बढी जनमुखी बनाई योगदान गरेबापत श्री शर्मालाई प्राज्ञ–परिषद्ले यस वर्षको इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा–पुरस्कार प्रदान गर्ने निर्णय गरेको थियो। उक्त पुरस्कारमा पदक र प्रमाणपत्रसहित रु० १५,०००।– (पन्ध्रहजार) प्रदान गर्ने व्यवस्था छ।

* * *

इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा-पुरस्कार वितरण समारोहमा प्राज्ञ–परिषद्का कुलपति श्री लैनसिंह बाङ्गदेलले समारोहको गरिमाको वर्णन गर्दै हार्दिक धन्यवाद निवेदन गर्नुभयो। कुलपति श्री लैनसिंह बाङ्गदेलको वक्तव्य यस प्रकार छ –

श्री ५ महाराजाधिराज सरकार,
श्री ५ बडामहारानी सरकार,
राजपरिवारका आदरणीय सदस्य सरकारहरू,
सम्माननीय प्रधानमंत्रीज्यू,
उपस्थित महिला तथा सज्जन वृन्द ।

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका संरक्षक राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज सरकारको तथा श्री ५ बडामहारानी सरकारको यस प्रज्ञा-भवनमा सवारी चलाई स्वागत गर्न पाउँदा प्रज्ञा-प्रतिष्ठान परिवार अत्यन्त गौरवान्वित भई मौसूफ सरकारहरूमा भक्तिपूर्वक अभिवादन विन्ती चढाउँछ । राजपरिवारका आदरणीय सदस्य सरकारहरूको पनि प्रज्ञा-परिवार सभक्ति स्वागत गर्दछ ।

आज श्री ५ महाराजाधिराज सरकारको वरद नेतृत्वमा राष्ट्र-निर्माणका अनेक महत्त्वपूर्ण कार्यहरू भइरहेका छन् । आर्थिक तथा सामाजिक क्षेत्रमा विकासको लागि जसरी ऐतिहासिक कदमहरू चालिंदै छन् उसरी नै नेपाली भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति र ज्ञान-विज्ञानका क्षेत्रमा पनि कामहरू भइरहेका छन् । भविष्यमा यिनै कार्यहरूले राष्ट्रको गौरव बढाउनमा ठूलो सहयोग पुर्‍याउनेछन् । यिनै क्षेत्रमा मरिमेटि काम गर्ने सरस्वतीका वरद पुत्र तथा योग्य नेपाली विद्वानहरूलाई प्रेरणास्वरूप अनेक अलंकार र पुरस्कारहरू प्रदान गरिबक्सने नेपालीका हृदयसम्राट्, राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज सरकारप्रति हामी सदा आभारी र ऋणी छौं, सरकार जो हुकुम ।

यसै सन्दर्भमा आज राष्ट्रनायक सरकारको पवित्र बाहुलीबाट कलाकार श्री हरिहर शर्मा इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा-पुरस्कार पाउँदै हुनुहुन्छ । नेपाली नाटकलाई सफल अभिनय र निर्देशनद्वारा बढी जनमुखी बनाई योगदान गरेबापत उपरोक्त पुरस्कार प्रदान गरिएको हुंदा श्री हरिहर शर्मालाई सबैको तर्फबाट हार्दिक बधाई दिन्छु ।

आजको सांझ, कालिदासको अभिज्ञान शाकुन्तलमा आधारित गीति-नाटक "शकुन्तला" प्रदर्शित हुँदैछ । यसका लेखक श्री माधवप्रसाद घिमिरे, जो स्वयं नेपालका एक प्रसिद्ध कवि हुनुहुन्छ । उहाँले यस गीति-नाटकमा प्रेमको एक अविस्मरणीय घटनालाई उतार्नुभएको छ ।

अन्त्यमा पुनः राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज सरकार तथा श्री ५ बडामहारानी सरकारको वात्सल्यपूर्ण उपस्थितिका लागि श्रद्धा र भक्ति-

पूर्वक आभार बिन्ती चढाउँदछु । राजपरिवारका आदरणीय सदस्य सरकार-हरूको उपस्थितिले हामीलाई ठूली प्रोत्साहन प्राप्त भएको कुरा बिन्ती गर्दै सरकारहरूप्रति विनम्र आभार बिन्ती गर्दछु ।

आजको समारोहलाई सफल पारिदिनुहुन उपस्थित सबै महानुभाव-हरूलाई प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका तर्फबाट हार्दिक धन्यबाद निवेदन गर्दछु ।

जय देश, जय नरेश !

उपकुलपति श्री माधवप्रसाद घिमिरेले अनुष्ठानको भावनामै सृजना हुन्छ भन्दै उपस्थित महानुभावहरूप्रति हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्नु-भयो । उहाँको वक्तव्य यस प्रकार छ—

श्री ५ महाराजाधिराज सरकार,
श्री ५ बडामहारानी सरकार,
सम्माननीय प्रधानमन्त्रीज्यू,
भद्र महिला र सज्जनहरू ।

आज प्रजावत्सल सरकारहरूको सवारी प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको यस समारोहमा चलाउन पाउँदा कृतकृत्यताको अनुभव भइरहेछ । यो शुभागमन साहित्य, कला र संस्कृतिको फूलबारीमा नव बसन्तको शुभागमन हो । सरकार-हरूप्रति श्रद्धाभक्तिसहित कृतज्ञता बिन्ती चढाउँछु ।

राष्ट्रनायक सरकार देशको चतुर्दिक् विकासमा संलग्न होइबक्सिन्छ । राष्ट्रको प्रत्येक क्षेत्रलाई सरकारबाट प्रेरणा र प्रोत्साहन प्राप्त भइरहेछ । एक किसानलाई बाली सप्रे पुग्न सक्छ, एक साहित्यकारलाई साहित्य सप्रे पर्याप्त हुन सक्छ, राष्ट्रनायक सरकारको सदिच्छा राष्ट्रको सर्वाङ्गीण विकास होस् भन्नामा छ - यही नै राजमहिमा हो र यही महिमाको आलोकमा आज राष्ट्रको विशिष्ट व्यक्तित्वको प्रस्फुटन भइरहेछ । शान्तिक्षेत्रका निर्माताबाट आज जो शान्तिको वातावरण सृजित भएको छ, त्यसबाट बढी लाभ त हामी साहित्यकार र कलाकारलाई नै प्राप्त भइरहेको छ—कला, साहित्य, संगीत र संगीतको साधना शान्तिकै वातावरणमा हृदयको स्वस्थावस्थामा नै सम्भव हुन्छ । अशान्तिमा संगीत भङ्ग हुन्छ । एक पला खेर फाले युग अडिन्छ— प्रत्येक श्वासको संपूर्णता नै जीवन हो । हामीलाई हाम्रो देशको माया छ— कुनै फूल फुलाउँदा देशको पूजा गरिरहे जस्तो र कुनै गीत गाइरहँदा देशकै प्रार्थना गरिरहे जस्तो लाग्छ ।

अनुष्ठानको भावनामै सृजना हुन्छ– चारैतिर सृजना भइरहनु नै राष्ट्रको उत्सव हो ।

सरकारको कृपापूर्ण उपस्थितिबाट प्रज्ञा-प्रतिष्ठान परिवार गद्‌गद् भइरहेको छ । सरकारहरूप्रति भक्तिश्रद्धासहित पुनः कृतज्ञता बिन्ती चढाउँछु । यहाँ उपस्थित सबै महानुभावहरूप्रति हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्छु ।

जय देश, जय नरेश !

अन्तमा प्राज्ञ-परिषद्‌का सदस्य-सचिव श्री विजयबहादुर मल्लले इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा-पुरस्कारको संक्षिप्त परिचय र यसलाई प्राप्त गर्ने श्री हरिहर शर्माको छोटो परिचय प्रस्तुत गर्दै श्री ५ महाराजाधिराज सरकार-का पवित्र बाहुलीबाट पुरस्कार पाउनुहुने श्री शर्मालाई बधाई ज्ञापन गर्नुभयो ।

सांस्कृतिक कार्यक्रम

२०३७, माघ ९ गते । श्री ५ महाराजाधिराज तथा श्री ५ बडा महारानी सरकार उपकुलपति श्री माधवप्रसाद घिमिरेद्वारा लिखित शकुन्तला गीति-नाटक नजर गरिबक्सन प्रज्ञा-भवन सवारी होइबक्सियो । यस अवसरमा राजपरिबारका अन्य सदस्य सरकारहरूको पनि सवारी भएको थियो । कार्यक्रममा प्रधानमन्त्री र सम्वैधानिक अंगका प्रमुखहरू, गण्यमान्य विशिष्ट व्यक्तिहरू र कलाकार तथा साहित्यकारहरूको उपस्थिति थियो । शकुन्तला गीति-नाटकलाई पछि टिकटमा सार्वजनिक प्रदर्शन गर्ने व्यवस्था गरिएको छ ।

२०३७ माघ १० गते । नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान र भारतीय राजदूतावासको संयुक्त आयोजनामा प्रज्ञा-भवनमा आनन्दशंकरद्वारा प्रस्तुत भारतको "आधुनिक नृत्य"को सार्वजनिक प्रदर्शन गरिएको थियो । लेखक-कल्याणकोशको सहायतार्थ यो नृत्य तीन दिनसम्म प्रदर्शन गरिएको थियो । प्रदर्शनबाट उठेको रकम लेखक-कल्याणकोशमा जम्मा गरिएको छ ।

●

हाम्रो भनाइ

राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्र वीर विक्रम शाहदेव-को संरक्षकत्वमा संपोषित तथा स्व० श्री ५ महेन्द्रको निजी कोषबाट संस्थापित 'नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान'ले नेपाली भाषा, साहित्य, संस्कृति, कला, ज्ञान तथा विज्ञानका माध्यमबाट राष्ट्रिय एकताको संवर्द्धन गर्नमा र राष्ट्रिय प्रतिभाहरूको समुचित सम्मान र समुत्थान गर्नमा महत्त्वपूर्ण भूमिकाको निर्वाह गर्दै आएको छ ।

संरक्षक श्री ५ महाराजाधिराज सरकारको अध्यक्षतामा प्रज्ञा-भवनमा सुसम्पन्न हुने 'प्राज्ञ-सभा' अत्यन्त गरिमामय छ । 'प्राज्ञ-परिषद्'का वर्तमान सदस्यहरू, आजीवन सदस्यहरू, प्रज्ञा-मानार्थ सदस्यहरू, शिक्षा मंत्री, अर्थ मंत्री, राष्ट्रिय योजना आयोगका उपाध्यक्ष, गुठी संस्थानका अध्यक्ष, श्री ५ को सरकारका मुख्य सचिव, त्रिभुवन विश्वविद्यालयका उप-कुलपति, पदेन रहने व्यवस्था भएको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको यस 'प्राज्ञ-सभा'ले गत बर्षमा सम्पन्न भएका कार्यहरूको लेखाजोखा र आगामी वर्षमा सम्पन्न हुने कार्य र लाग्ने खर्चका सम्बन्धमा महत्त्वपूर्ण निर्णय गर्दछ । संरक्षक श्री ५ महाराजाधिराज सरकारबाट बक्स भएका हुकूमलाई 'प्राज्ञ-सभा'ले सविनय शिरोपर गरी नीति-निर्देशनका रूपमा ग्रहण गर्दछ ।

राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज सरकारका बाहुलीबाट आजीवन समर्पित भावले अविच्छिन्न नेपाली भाषा, साहित्य, संस्कृति, कला, ज्ञान र विज्ञानका क्षेत्रमा उल्लेखनीय काम गरी नेपाल राष्ट्रको गौरव तथा श्री-वृद्धिगर्ने महानुभावहरूलाई प्रतिवर्ष प्रदान गरिने 'प्रज्ञा-पुरस्कार' राष्ट्रिय

सम्मानका रूपमा अत्यन्त गौरवमय छ। राजमहिषी श्री ५ बडामहारारानी ऐश्वर्यराज्यलक्ष्मीदेवी शाह तथा राजपरिवारका अति आदरणीय सदस्य सरकारहरूको समुपस्थितिले यस 'प्रज्ञा-पुरस्कार-समारोह'लाई अत्यन्त भव्य बनाएको छ।

श्री ५ महाराजाधिराज सरकारका बाहुलीबाट नेपाली नाटकलाई सफल अभिनय र निर्देशनद्वारा बडी जनमुखी बनाई योगदान गरे बापत यस वर्ष 'इन्द्रराज्यलक्ष्मी प्रज्ञा-पुरस्कार' प्राप्त गर्ने श्री हरिहर शर्मालाई 'नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान'— परिवार हार्दिक बधाई ज्ञापन गर्दछ।

'नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान' द्वारा विदेशी विशिष्ट विद्वान्लाई मानार्थ प्रदान गरिने 'वीरेन्द्र प्रज्ञालंकार' बाट नेपाली संस्कृति, कला र इतिहासका ख्याति प्राप्त इटैलीका विद्वान् प्राध्यापक श्री गिसफ टुची सम्मानित हुनुभएकोमा हामी हार्दिक बधाई तथा अभिवादन ज्ञापन गर्दछौं।

यस अंकमा सुश्री पारिजातलिखित 'शिरीषको फूल' नामक उपन्यासको समालोचना प्राध्यापक श्री जगन्नाथ शर्मा त्रिपाठीले प्रस्तुत गर्नुभएको छ। यस उपन्यासको 'भूमिका'मा 'कुमारसम्भवम्'को पंचम सर्गको चौथो श्लोकको उद्धरण प्रस्तुत गर्दै श्री शंकर लामिछानेद्वारा शिरीषको फूलको चर्चा जुन रूपमा गरिएको छ त्यो पाठक वर्गको सामु छ। यस सम्बन्धमा मेरो यति मात्र भनाइ छ कि महाकवि कालिदासले शिरीषको फूलको प्रयोग कहीं कोमलताको अर्थमा र कहीं कर्णआभूषणको रूपमा गरेका छन्। महाकविले आफ्नो सम्पूर्ण रचनामा शिरीषको फूलको उल्लेख आठ स्थानमा मात्र गरेको जस्तो लाग्दछ। 'कुमार सम्भबम्' मा दुई स्थानमा, 'रघुवंशम्' मा दुइ स्थानमा 'मेघदूतम' मा एक स्थानमा र अभिज्ञान शकुन्तलम्' मा तीन स्थानमा शिरीषको फूलको उल्लेख भएको पाइन्छ। 'ऋतुसंहारम्', 'विक्रमोर्वशीयम्' र 'मालविकाग्निमित्रम्' मा शिरीषको फूलको उल्लेख मेरा दृष्टिमा देखा परेन। कालिदासका रचनामा शिरीषको फूल उल्लेख भएका श्लोकहरू पाठकहरूको समक्ष प्रस्तुत गर्न चाहन्छु :

१) 'कुमारसम्भवम्' बाट—

(क) शिरीष पुष्पाधिकसौकुमार्यौ बाहू तदीयाविति मे वितर्क :।
परा जितेनापि कृतौ हरस्य यौ कण्ठपाशौ मकरध्वजेन ॥१।४१॥

(ख) मनीषिता: सन्ति गृहेषु देवतास्तप: क्व वत्से क्व च तावकं वपु:।
पदं सहेत भ्रमरस्य पेलवं शिरीषपुष्पं न पुन: पतत्रिण :॥ ५।४॥

२) 'रघुवंशम्' बाट–

(क) अमी शिरीष प्रसवावतंसाः प्रभ्रंशिनो वारिविहारिणीनाम् ।
पारिप्लवाः स्रोतसि निम्नगायाः शैवाललोलाँश्छलयन्ति मीनान्
।।१६।६१।।

(ख) शिरीषपुष्पाधिकसौकुमार्यः खेदं स यायादपि भूषणेन ।
नितान्तगुर्वीमपि सोऽनुभावाद्धुरं धरित्र्या विभरांवभूव ।।१८।४५।।

३) 'मेघदूतम्' बाट–

(क) हस्ते लीलाकमलमलकं बालकुन्दानुविद्धं
नीतालोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः ।।
चूडापाशे नव कुरबकं चारु कर्णे शिरीषं
सीमन्ते च त्वदुपगमजं यत्र नीपं वधूनाम् ।। २ ।। (उत्तर मेघ)

४) 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' बाट–

(क) ईसीसिचुंबिआइँ भमरेहिं सुउमारदरकेसरसिहाइँ ।
ओदंसअन्ति दअमाणा पमदाओ सिरीसकुसुमाइँ ।।१।४।।

ख) स्रस्तांसावतिमात्रलोहिततलौ बाहू घटोत्क्षेपणा–
दद्यापि स्तनवेपथुं जनयति श्वासः प्रमाणाधिकः ।।
बद्धं कर्णशिरीषरोधि वदने घर्माम्भसां जालकं ।
बन्धे स्रंसिनि चैकहस्तयमिताः पर्याकुला मूर्धजाः ।।१।२८।।

ग) कृतं न कर्णार्पितबन्धनं सखे शिरीषमागण्डविलम्बिकेसरम् ।
न वा शरच्चन्द्रमरीचिकोमलं मृणालसूत्रं रचितं स्तनान्तरे ।।६।१८।।

उपर्युक्त उद्धरणहरूबाट यति मात्र स्पष्ट गर्न खोजिएको छ कि महाकवि कालिदासले शिरीषको फूलको उल्लेख कोमलता, सुकुमारिता तथा कर्णआभूषणका रूपमा मात्र गरेका छन् अन्य कुनै अर्थमा उल्लेख गरेका छैनन् । अस्तु ।

A451

'प्रज्ञा'का नियम

१. 'प्रज्ञा' प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको मुखपत्रको रूपमा प्रत्येक तेस्रो महीनामा निस्कन्छ ।

२. यस पत्रिकामा निम्नलिखित विषय र प्रकारका रचनाहरू रहनेछन्—

(क) नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका गतिविधि र तिनका उपलब्धि-सम्बन्धी लेख ।

(ख) नेपाली भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति र ज्ञान-विज्ञानसम्बन्धी अनुसन्धानात्मक तथा सृजनात्मक लेख ।

३. 'प्रज्ञा'मा प्रकाशनार्थ पठाइने रचना कागतको एकातिर मात्र लेखिएको टाइप गरिएको हुनुपर्छ ।

४. अस्वीकृत रचना फिर्ता पठाइनेछैन ।

५. अन्यत्र कतै प्रकाशित वा प्रकाशनार्थ पठाइएका रचना 'प्रज्ञा'को निम्ति स्वीकार्य हुनेछैन ।

६. 'प्रज्ञा'मा प्रकाशित हुने रचनाको निमित्त पारिश्रमिकको व्यवस्था पनि छ ।

७. पहिलो पटक रचनाका साथ आफ्नो संक्षिप्त परिचय पठाउनुपर्छ ।

८. अनूदित रचना पठाउँदा मूल-लेखकको संक्षिप्त परिचय पनि पठाउनु वाञ्छनीय छ ।

मुद्रक—प्रज्ञा-मुद्रण, ने. रा. प्र. प्र. कमलादी, काठमाडौं । फोन नं ११९८३